Ecos del pasado / El eco del tiempo - Jacques Camatte

Crítica de Camatte a la "Nueva Derecha" francesa y a las ideas de Alain de Benoist.

Traducción de un artículo titulado *"Echo du Temps"* publicado en la revista *Invariance* (Serie III nº 7, 1980). Traducción de David Loneragan. Correcciones finales y producción de Jacqui Goerl.



Nota de Libcom: La versión inglesa de este texto tuvo una tirada limitada en 1983 y fue publicada por *Unpopular Books* en 1988 (como The Echo of Time) y reimpresa por Autonomedia en 1995 como parte de la antología *This World We Must Leave and other essays* (como Echoes of the Past). Algunas omisiones de la versión de Autonomedia se vuelven a incluir en el texto que figura a continuación. El PDF de la edición de Unpopular Books al pie de esta página es cortesía de Sparrows Nest Archive, Nottingham.

Introducción de Unpopular Books, 1988

Este texto fue escrito hace ocho años en francés. La traducción al inglés tuvo una difusión limitada hace cinco años. Originalmente habíamos esperado publicarlo en 1984, pero el material gráfico se perdió y sólo ha reaparecido recientemente. Creemos que es útil publicarlo ahora, ya que la Nueva Derecha ha ido ganando influencia y es importante entender cómo y por qué.

La nueva derecha se ha centrado en fomentar un nuevo sentido de comunidad mediante la manipulación de la cultura. El antiguo interés de Camatte por la comunidad le permite abordar las ideas de Alain De Benoist, uno de los creadores de la Nueva Derecha en los años setenta. Se preocupa especialmente por distinguir entre la comunidad en el sentido utilizado por Marx (en algunas partes del texto opta por dejar sin traducir la palabra alemana "*Gemeinwesen*") y la "*comunidad del capital*", que considera una comunidad ficticia dominada por las relaciones entre los distintos sectores del capital (para la que utiliza la palabra alemana "*Gemeinschaft*", un concepto central del nazismo con su "*Volksgemeinschaf*t" o "*Comunidad Popular*").

Esperamos que este texto ayude a la gente a desarrollar una clara comprensión y crítica de la Nueva Derecha, ya que esta ideología ha llegado a jugar un papel importante en la defensa y reforma del capital.

Unpopular Books, julio de 1988.

****

Ecos del pasado

Para que podamos comprender bien el significado de cada corriente de pensamiento y de cada reflexión que incide en el desarrollo de nuestra especie, es necesario "situar" el fenómeno del capital y esbozar la situación a la que ha conducido. En consecuencia, presentaremos a continuación una pequeña síntesis del mismo, describiendo nuestra posición actual.

El capital, considerado como el fenómeno que derrocó a la sociedad feudal para formar la sociedad capitalista y el modo de producción capitalista, apareció originalmente como una revolución agraria: la separación de los seres humanos de sus medios de producción, de la tierra. Esto fue posible gracias a un aumento de la productividad agrícola que creó un excedente de población que se vio obligada, directa o indirectamente, a vivir en las ciudades. Muy a menudo fueron estas personas las que sintieron que una época estaba llegando a su fin y, en consecuencia, buscaron vivir una nueva vida, embarcándose así en diversas migraciones a gran y pequeña escala. Era la época del liberalismo y el individualismo: había que abolir las restricciones, fomentar el espíritu de empresa y el afán de acumulación.

De ahí el papel de la ética protestante, que Marx señaló mucho antes de que Weber hablara de ella. (Sin embargo, sigue en pie la pregunta de por qué los seres humanos se lanzaron a la realización individual y trataron de salvar su pérdida mediante ganancias prácticas, desesperando, en cierto modo, del cielo).

El crecimiento de la plusvalía pudo ser representado por la acumulación de oro durante la fase precedente de intenso mercantilismo. Esta fue una fase esencial en el desarrollo del capital, y podría permitirnos datar los inicios del modo de producción capitalista en el siglo XV. Más importante, sin embargo, es la cuestión de lo que ocurría con el crecimiento de la plusvalía durante la fase de dominación formal del capital en el proceso de producción, que también puede denominarse fase de sumisión formal del trabajo al capital, caracterizada por la importancia de la plusvalía absoluta y de la fuerza de trabajo y, por tanto, del capital variable.

A finales del siglo XVIII se produjo una revolución esencial, que tenía, como señaló Marx, tendencia a renovarse, hecho que hace que la revolución industrial sea definitiva y única, y todas sus secuelas meramente consecuenciales (y esto incluye la autodenominada revolución postindustrial, en la que se elimina totalmente al hombre y predomina la representación). El desarrollo del mecanicismo allanó entonces el camino para la producción de plusvalía relativa, y sentó las bases para la sumisión real del trabajo al capital, o la dominación real del capital en el proceso de producción.

Sin embargo, el capital no puede desarrollarse realmente si no llega a dominar la sociedad. Debe pasar de la fase de dominación formal, que corresponde a la sociedad burguesa, a la fase de dominación real sobre la sociedad, en la que florece la comunidad del capital. Esto comienza a suceder a principios de este siglo, y se realiza ahora en todo el mundo occidental.

El modo de producción capitalista nació con dos clases antagónicas, la burguesía y el proletariado, que luchaban juntas contra el modo de producción feudal, al que se oponían desde un punto de vista contemporáneo o con la vista puesta en el futuro. Como resultado de esta lucha, se aceleró el proceso de capitalización de la sociedad. El capital, sin embargo, no puede dominar una sociedad no capitalista, por lo que en lugar de utilizar la expresión "la dominación real del capital sobre la sociedad", que sugiere que se trata de todos modos de un desarrollo transitorio, es importante que hablemos ahora de nuestro período como el período de la comunidad del capital.

El curso del desarrollo del modo de producción capitalista, que condujo a la comunidad del capital, fue acompañado por la eliminación de las dos clases fundamentales y la formación de nuevas clases medias. Si el capital ascendió al poder gracias a los esfuerzos de la burguesía y del proletariado, ha sido el crecimiento de estas nuevas clases medias lo que ha

actuado para llevar a cabo la realización de la comunidad del capital (cf. nazismo, fascismo, pero también gaullismo, franquismo, salazarismo, peronismo, etc.).

Los presupuestos del capital

El capital es, por tanto, el punto final de los fenómenos de democratización, individualización y masificación, todos los cuales habían comenzado a surgir mucho antes de que el capital se convirtiera en un elemento determinante de la sociedad. Por eso hablamos a menudo de los presupuestos del capital: para que el capital pueda aparecer, estos elementos deben producirse (aunque su surgimiento histórico no implica necesariamente su producción histórica final).

Estos presupuestos son: la producción y autonomización del individuo, junto con un movimiento conexo -la producción de la propiedad privada-; la producción del Estado y su autonomización; la producción del valor de cambio, que puede asumir formas muy desarrolladas. Estos elementos o presupuestos, que aparecieron en la época de la polis griega, están ligados a una representación que justifica la ruptura con la naturaleza y con la comunidad, la dominación del hombre sobre los animales y las plantas, y la dominación del hombre sobre la mujer.

En el mundo antiguo hubo un ciclo que comenzó con la polis griega y terminó con la caída del Imperio Romano. Fue un ciclo en el que el valor de cambio tendió a autonomizarse, pero también hubo una tendencia a la autonomización de un mundo: Roma era un Estado que llegó a gobernar diferentes comunidades, todas las cuales tendieron a romanizarse. Aquí el Estado era un equivalente general, pero no alcanzaba una autonomía completa, del mismo modo que el valor de cambio tampoco llegaba a ser completamente autónomo. La representación más adecuada para esta fase del capital fue el cristianismo, que adoptó para sí el dominio de Roma.

En este ciclo, que finalizó en el siglo V d.C., se pueden señalar ciertos fenómenos muy comparables a los que operaron en el desarrollo del capital en sus inicios en el siglo XV: expropiación, concentración, autonomización, etc. Pero dado que la fuerza de trabajo en el mundo antiguo nunca pudo convertirse en mercancía, el valor de cambio no pudo alcanzar un grado de autonomía suficiente para fundamentar el capital.

Es evidente que el cristianismo sólo pudo cumplir su papel de representación adecuada dentro del mundo romano porque había sido despojado de su dimensión revolucionaria. Fundamentalmente, ésta consistía en su lucha por la liberación de los esclavos, por elevarlos a la categoría de seres humanos, y para lograrlo, el cristianismo tenía que entrar en conflicto con el Estado romano[1]. Esto es lo que dio al cristianismo su capacidad de

[1] El escritor latino del siglo II Celso elaboró una crítica del cristianismo que es de vital importancia incluso hoy en día, aunque no consigue enfrentarse plenamente a su objeto, ya que pasa por alto este aspecto del cristianismo. Lo mismo puede decirse de la crítica de la Nueva Derecha al cristianismo.

revirginizarse volviendo a su ímpetu primitivo. Explica también por qué pudo desempeñar un papel en la movilización de las masas insurgentes en el momento en que el feudalismo se desintegraba y la burguesía comenzaba a surgir, y explica además su papel actual en ciertas partes del mundo donde el modo de producción capitalista aún no ha llegado a la fase de dominación real.

Una vez que los esclavos han sido liberados y el proletariado existe seguro en la comunidad del capital, el cristianismo ya no tiene base ni fundamento social alguno; sólo puede ser una representación del capital; no es más que un eco del pasado. Para sobrevivir, debe conducirse casi enteramente en el terreno de la trascendencia, de la invariabilidad. Pero en ese terreno tiene que enfrentarse no sólo a otras representaciones que fueron contemporáneas o que han surgido después, sino también a toda la representación de la que el ser humano ha sido más o menos consciente desde su ruptura con la naturaleza.

Esta ha sido su búsqueda de un fundamento para lo que son, seres no inmediatos que no están directamente vinculados con la realidad, que son, en otras palabras, trascendentes.

En su caso, el rechazo del cristianismo es muy probablemente una cuestión secundaria. De hecho, la oposición de la Nueva Derecha se dirige esencialmente contra el marxismo. Sus seguidores creen que el marxismo exige una igualdad por nivelación, que ellos rechazan. Así, consideran imposible eliminar el marxismo sin eliminar también su presupuesto aparente, ya que el cristianismo fue la primera teoría universal que predicó tal igualdad. Así, en su libro *Vu de Droite*, Alain de Benoist presenta un análisis de El origen del comunismo de Gerard Walter (obra superficial, aunque interesante desde el punto de vista de la documentación). Señala el culto a los pobres desarrollado por diversos grupos cristianos, que establecían la ecuación pobre = elegido, del mismo modo que los maoístas de los años 60 y 70 proponían la ecuación proletario = revolucionario (¡otro eco del pasado!). En ciertos casos, esto lleva a hacer un culto de la debilidad y la degeneración, y a disfrazar las estupideces de generalidades soberanas.

De Benoist proporciona importantes materiales para una crítica de lo que Marx llamó el comunismo de la envidia, o alternativamente, la rebelión por resentimiento. Los seres movidos por la envidia no pueden crear otro mundo; sólo pueden alterar la distribución de aquello que codician (es decir, la riqueza). Nietzsche analizó el cristianismo a partir de su relación con los pobres, los desheredados, los abatidos y los débiles, definiéndolo como una religión de la piedad (El Anticristo). Tenía razón. Después de todo, se hablaba de ella como la religión de los esclavos. Acusa al evangelio de ser "una insurrección de los humildes contra los elevados". Más importante aún es su denuncia de todo el aberrante problema de la falta y la práctica de la renuncia. Y aquí también, si se oscurece la dimensión de la lucha contra la esclavitud, se hace imposible cualquier crítica real del cristianismo, sobre todo cuando se recuerda que este aspecto de la religión cristiana surgió en un momento en que la esperanza de una transformación inmediata se había desvanecido. La religión de los esclavos es una adaptación al mundo, del mismo modo que el marxismo (a diferencia de la obra de Marx) es otra adaptación tras el fracaso revolucionario (aunque esto no basta para desacreditar el proyecto revolucionario).

Al final, Nietzsche, al igual que la Nueva Derecha, Vaneigem y otros, subestima la importancia de la voluntad de evitar la creación de desigualdades, ya sea entre los judíos originalmente o entre los cristianos. En ambos casos, hubo un intento desesperado por parte de la comunidad de frenar el mecanismo mercantil que la estaba socavando. No se estaba proponiendo necesariamente que hubiera existido una igualdad originaria y absoluta de los seres humanos, sino que lo que se rechazaba violentamente era la dinámica que separa a las personas por las desigualdades más atroces: la dinámica del valor de cambio. Así pues, no es posible ridiculizar al judaísmo y al cristianismo por haberse apartado de la base fundamental de su existencia. Pero esto no puede de ninguna manera orientarse hacia una "restauración" de estas religiones, ya que dan testimonio de un callejón sin salida, y de una incapacidad por parte de ciertos grupos humanos para encontrar otro camino que el que conduciría implacablemente a la génesis del capital.

No es posible hablar de capitalismo al describir las economías del mundo antiguo. Esto es particularmente cierto en el caso de Grecia, que sí llegó a conocer formas capitalistas (lo que Marx llamó las formas antediluvianas del capital -capital de la usura y capital comercial-), pero las consideramos como tales sólo porque son reconocibles en sus formas desarrolladas en la estructura que hoy se ha realizado en la comunidad del capital.

Durante la Edad Media, el desarrollo del valor de cambio hacia la autonomía se frenó considerablemente. Incluso tendió a desaparecer, ya que hombres y mujeres trataron de establecer comunidades que lo excluyeran. También pretendían frenar la autonomización del poder y del Estado. Sin embargo, este proyecto fue un fracaso, ya que con la realización del feudalismo pudo establecerse un nuevo Estado. No obstante, el valor de cambio fue prohibido durante cierto tiempo. Sólo pudo reanudar su movimiento hacia la autonomización operando en la periferia, aunque se vio favorecido por la destrucción de las relaciones feudales y, en particular, cuando se hizo posible la enajenación de la tierra[2].

Se pueden encontrar formas capitalistas con la misma facilidad en Oriente, por ejemplo en China, pero esto no significa que el capitalismo funcione allí más que en el caso del feudalismo. El Estado existe, pero no se autonomiza. El individuo tiende a producirse (y se produce en ciertos momentos quizás), pero el conjunto social, o más precisamente la comunidad despótica, tiende a su vez a bloquear su emergencia. De ahí que exista una cierta ambigüedad con las representaciones orientales: por un lado se niega la individualización, considerándola incluso como una fuente de dolor; pero, por otro lado, también existe la voluntad de realizarla por parte de los individuos reales, ya que conduciría

---

[2] Cf. Camatte: *Capital et Gemeinwesen* (Ed. Spartacus).

Hay que tener en cuenta que esto es sólo un esbozo. Se requieren importantes estudios históricos para definir con precisión cómo, cuándo y dónde se produjo este fenómeno. Lo mismo vale para todas las demás afirmaciones sobre el tema del capital. En última instancia, trataremos de dar algún fundamento a esto, así como a nuestra afirmación de que la aparición del cristianismo no produjo ninguna ruptura, porque el ciclo fundamental fue el que comenzó en el siglo VI a.C., y llega a su fin en nuestra propia época.

Fernand Braudel, en su libro Civilización material, economía y capitalismo de los siglos XV al XVIII, aporta abundante material para su exposición del fenómeno del capital; sin embargo, de los extractos de la conclusión del libro, publicados en *Le Monde* (18/11/79), se desprende que Braudel no abarca realmente los límites históricos del fenómeno:

A lo largo de esta obra he sostenido que un tipo de "capitalismo" ha existido a grandes rasgos desde los albores de la historia y que se desarrolla y perpetúa durante los siglos siguientes.

El error consiste en imaginar que el capitalismo se desarrolla a través de fases o saltos sucesivos: capitalismo comercial, capitalismo industrial, capitalismo financiero..... Por supuesto, hubo un progreso continuo de una fase a otra, pero el "verdadero" capitalismo comenzó tarde, cuando se hizo con el control de la producción. Antes, no hay que hablar de capitalismo comercial, sino de precapitalismo.

En la parte reimpresa en Le Monde, no aparece ninguna definición de capitalismo, lo que hace difícil juzgarlo, pero desde luego parece que no rechaza en absoluto la afirmación de que existe un periodo de capitalismo comercial incluido dentro de los diferentes modos de producción, y que fue tolerado precisamente porque lo económico no estaba, en la época precapitalista, autonomizado de las esferas política, social y religiosa. Sin embargo, la posibilidad de que el valor de cambio se vuelva autónomo ha estado ahí desde el principio, y toda la historia hasta el siglo XVI (en Occidente) trata del intento de bloquear esta autonomización.

El hecho de que esta acción de bloqueo pueda ser finalmente eliminada no es explicable en términos puramente económicos, y de ahí la gran dificultad de proporcionar una explicación exhaustiva del surgimiento del capital.

hacia otra comunidad en la que la jerarquía dejaría de existir, y habría un rechazo de la comunidad despótica. En otras palabras, hay una oscilación o un juego entre dos temas fundamentales: una hiperindividualización en reacción contra la comunidad despótica que produce una autonomización total del ser individual, que finalmente se hincha hasta ser la comunidad, o su disolución. O bien, una afirmación agravada de la comunidad en la que cada uno se diluye, de modo que a menudo se percibe como una especie de flujo, un devenir indeterminado.

La comunidad despótica se hizo realidad en China a partir del siglo III a.C., y fue puesta en tela de juicio varias veces, provocando diversos periodos de agitación[3]. En la zona situada entre Oriente y Occidente (de Marruecos a Persia) hay pueblos que no han conocido ni el capitalismo en estado puro ni el verdadero modo de producción asiático: la comunidad despótica.

De hecho, hubo una tendencia a que el modo asiático se estableciera, pero los Estados que fundó, especialmente en países distintos de Turquía e Irán, fueron más o menos reabsorbidos por las comunidades anteriores. (Ibn Khaldoun ha realizado un estudio notablemente bueno al respecto.) Se puede entender entonces cómo este mundo, que había permanecido invicto por Roma, pudo adoptar el Islam, una religión que postulaba un retorno a la comunidad anterior donde se eliminarían las diferentes mediaciones (cf. "*La Separation necessaire et l'immense refus*", Invariance, 1979.) Sin embargo, el islam no representa un tercer tipo de representación, distinto del cristianismo, por un lado, y del hinduismo y el budismo, por otro, porque es una variante del judaísmo, opinión que sirve además para confirmar el carácter intermedio de la zona islámica.

Lo que hemos dicho sobre el cristianismo aún no es aplicable al islam, pero experimentará el mismo proceso. El islam tiene la ventaja de ser una especie de "trascendencia", menos lastrada que el cristianismo como representación del mundo. El Islam nunca tuvo contacto con la dominación romana, e incluso si, con Averroes y Avicena, abarcó el pensamiento aristotélico, éste no se afianzó en absoluto, debido probablemente a la importancia de los movimientos míticos. Y, por último, como el islam nunca se reformó, ha permanecido más joven, más cercano a sus fuentes y, por tanto, más capaz de representar a una comunidad que desea restaurar. Pero dados sus presupuestos, el islam no puede, como decíamos antes, ser una alternativa a la representación del capital, y tampoco puede convertirse en la suya propia.

---

[3] Añadiremos aquí que no todas las regiones de China son iguales y que no todas estaban maduras para la imposición del modo de producción asiático, ya que algunas de ellas pudieron engendrar formas que amenazaban este modo de producción y que lo habrían destruido si hubieran podido autonomizarse. Así, en China, corazón del modo asiático, florecieron formas económicas que más tarde se desarrollarían en Occidente (como por ejemplo en la época Song). Esto explica por qué en los estudios sobre China no se trata tanto de por qué no aparecieron ciertas formas económicas, sino más bien de por qué estas formas no lograron autonomizarse; y sobre todo, explica por qué los dos movimientos, el de la expropiación de los seres humanos y el de la autonomización del valor de cambio (que es la génesis del capital), no llegaron a unirse hasta la penetración de Occidente.

También cabe mencionar aquí que la repetida regeneración del modo asiático en China ha estado vinculada a la lucha contra los nómadas.

Sólo cuando el capital llega a la fase de ser una comunidad material puede comenzar a implantarse en todos aquellos países en los que la comunidad no puede ser destruida de otro modo. Pues en estas zonas las condiciones de producción han estado en contradicción con sus presupuestos. Por otra parte, históricamente el proceso de producción en estos países dio lugar a que la comunidad se hiciera compatible con lo que era el presupuesto de la producción (es decir, la comunidad más o menos despótica). Por eso el capital extiende su dominación por todo el mundo, aunque hay que recordar que este fenómeno no es inexorable, y que incluso es posible que el capital no consiga realmente establecerse en diferentes regiones del globo. En términos generales, pues, tenemos un arco histórico que se extiende desde las comunidades más o menos naturales en las que los seres humanos no estaban separados de sus condiciones de producción (en las que el proceso de separación, esencial para la definición del capital, aún no había comenzado) y que termina finalmente en la comunidad del capital. El fenómeno del capital se incluye dentro de esto ya que comenzó, en lo que respecta a Occidente, con el surgimiento de la polis griega, mientras que para otras partes del globo comienza con la penetración del capital.

Hay otro presupuesto del capital que no hemos mencionado hasta ahora porque no es exclusivo de la sociedad occidental. Se trata del fenómeno del patriarcado, o sometimiento de la mujer al hombre (condición igualmente fundamental en el proceso de individuación). Surgió a finales del neolítico y se materializó sobre todo entre los pueblos pastores, cuando también surgió por primera vez la propiedad privada.

El triunfo del patriarcado, que es al mismo tiempo la autonomización del poder dentro de la comunidad, no se produjo de forma lineal; hubo grandes retrocesos. Con el desarrollo de la caza mayor a finales del paleolítico, hubo una tendencia inicial al predominio masculino, pero ésta se reabsorbió en el meso y neolítico. Es muy probable que la comunidad de esa época ya no tuviera las mismas características que la anterior, en la que no era posible proponer un arreglo de poder o un modo de ser en el que las mujeres hubieran podido tener un predominio efectivo (cuando llegaron a adquirirlo, fue dentro de una comunidad ya fragmentada), y menos aún era posible un matriarcado. Por otra parte, con el desarrollo de la ganadería en el neolítico, la aparición de la propiedad privada y el crecimiento de la población, se produjo también el ascenso al poder de los hombres, lo que probablemente llevó a las mujeres a bloquear este desarrollo poniéndose en el mismo terreno -de ahí la aparición del matriarcado, que fue un error- y explicaría el carácter a menudo sangriento de ciertas comunidades gobernadas por mujeres, como las Amazonas. Sin embargo, incluso con el triunfo de los varones, el poder y el Estado seguían sin poder imponerse. Es muy probable que la destrucción de la civilización micénica en Creta se deba a una rebelión contra el poder. Hicieron falta varios siglos más de domesticación antes de que el Estado pudiera manifestarse finalmente en forma de polis griega, pero entretanto ya se había producido el individuo.

Nos encontramos ahora en el punto final de un arco histórico, y debe quedar claro que el patriarcado, al menos en Occidente, llega a su fin dentro del fenómeno del capital. A partir de ahora, estamos más allá de él. Con esto quiero decir que el capitalismo no es la fase final del patriarcado, ya que el patriarcado se disuelve en él. Los hombres han perdido toda su

fuerza y ya no pueden ser determinantes, mientras que el capital, que ha dependido de los hombres para su existencia en primer lugar y los ha vaciado de toda sustancia, puede ahora utilizar las capacidades aún no explotadas de las mujeres, no para otorgar a estas capacidades su propio "poder", sino para revitalizarse a sí mismo. De ahí el gran peligro de recuperación de los diversos movimientos feministas.

Describamos ahora algunas de las direcciones que ha tomado el desarrollo del capital. Como movimiento intermediario, el capital se impone a la representación. El origen del capital fue el dinero y el dinero se convirtió en capital como resultado de un aumento de su valor dentro del proceso de producción (es decir, la plusvalía). Pero la plusvalía sólo puede existir si está representada (de lo contrario, sólo estaría ligada a un proceso determinado y carecería de importancia).

De ahí que el capital se desplazara para hacerse con el equivalente general (es decir, el dinero). Pero el dinero tiene que poder presentarse como tal, y también diferenciarse. Tiene que ser una totalidad indiferenciada en la que AK no se distinga de K, y también una totalidad diferenciada en la que AK pueda presentarse como diferente de K. De nuevo, debe ser capaz de particularizarse, al tiempo que está orgánicamente vinculado al capital.

El capital como movimiento intermediario domina la representación también en el plano más fenomenológico. Al principio, el capitalismo naciente necesitaba tres clases: los propietarios de tierras, la burguesía y los proletarios asalariados. Luego fueron básicamente dos: la burguesía y los proletarios. Y finalmente una clase de proletarios solamente (ya que ésta es la clase productora de plusvalía). El capital triunfa sobre la sociedad e instala su propia comunidad gracias a las nuevas clases medias creadas por su proceso de producción global, clases intermedias entre el proletariado y el capital y dedicadas a la circulación del capital y a su mediación.

El triunfo del capital es el triunfo de la mediación y la pérdida de toda inmediatez para el hombre, que ya no puede experimentar lo inmediato más que a través de una de las mediaciones del capital. Esta es la fuente de muchas ilusiones actuales.

El capital como valor de cambio es una mediación que se ha hecho autónoma; se hizo autónoma convirtiéndose en representación y así es como ahora ha "escapado". El valor de cambio llegó a este estado a través de las diversas revoluciones, que fueron, entre otras cosas, momentos de su continua liberación. Así pues, el ciclo de las revoluciones ha terminado, y el momento de la liberación ya no puede contemplarse a menos que exista un deseo consciente de evitar volver a hundirnos en nuestro antiguo vagabundeo, donde nos alcanzaría la aniquilación.

En la comunidad del capital ya no hay clases, sólo esclavitud generalizada, acompañada de la masificación y homogeneización de los seres humanos y de los productos; éste es el resultado final del fenómeno democrático. Sin embargo, si el capital ha logrado imponerse gracias al igualitarismo democrático, ahora puede establecer nuevas jerarquías de desigualdad a distintos niveles, para crear diferencias de potencial y frenar así la entropía que afecta al sistema.

El antiguo proyecto del ser humano -dominar la naturaleza y diferenciarse de los animales- ha sido realizado por el capital. El capital ha proporcionado la seguridad que los seres humanos han buscado desde que rompieron sus vínculos con la naturaleza y su *Gemeinwesen*. Cabe preguntarse si esta búsqueda incesante es la razón por la que la gente ha estado dispuesta a aceptar las infamias más terribles. Sin embargo, el capital ha creado ahora una sociedad sin riesgos, sin aventura, sin pasión. Al mismo tiempo, engendra la asfixia de la creatividad e incluso de la actividad. Joseph Schumpeter ha individualizado en cierta medida este fenómeno al señalar cómo el espíritu de empresa ha tendido a perderse a medida que los seres humanos se transformaban en partículas de capital.

La muerte potencial del capital

Al haber realizado un proyecto humano, el de garantizar la seguridad, el capital llega a estar plenamente antropomorfizado y al mismo tiempo más cerca de su propia muerte potencial porque, al haberlo desustancializado todo, se carga simultáneamente de una sustancia que lo inhibe. El capital se desustancializa mediante un proceso de bypass: así, elude el suelo y produce alimentos cultivados en un simple sistema de soporte. Elude a las mujeres y los bebés se producen in vitro. Elude a los seres vivos y produce una vida quimérica. Prescinde de la materia para producir una realidad material a partir de una combinación de partículas más o menos evanescentes. Evidentemente, este proceso no ha hecho más que empezar, pero entra de lleno en la determinación básica del capital, que es hacia una mediación y una reflexión autónomas y sin raíces reales. El capital es un producto de la actividad de los humanos que ahora es autónomo de ellos; toma la forma de una antropomorfización, que es la realización, de manera hiperpropósito (hypertelique), de un atributo fundamental de la especie: la reflexión. De ahí el triunfo actual de la abstracción y de una especie de espiritualismo/desmaterialización[4]. El movimiento del capital debe superar todas las barreras que se interponen en su camino; su propia existencia depende precisamente de que existan esos límites para poder superarlos. Ahora bien, el límite del capital son los seres humanos, pero son un límite que el capital sólo puede superar integrándolos en sí mismo. De este modo, el capital plantea su propia muerte potencial. Su muerte real, sin embargo, sólo se producirá a través de un proceso de abandono: el abandono de todo el fenómeno del capital, incluyendo sus presupuestos y todo lo que ha integrado.

Desde el momento en que el capital se autonomiza y escapa, no es más que representación. A partir de ese momento, puede reintroducir, por medio de mediaciones, todo lo que antes había soslayado. Pero ante el enorme aumento de la población humana, esto tiene que implicar tal nivelación, tal degradación de los seres humanos que el capital ya no es capaz de regenerarse. Sólo puede sobrevivir por efecto del impulso que ha adquirido en los

[4] De ahí surge una cierta convergencia entre el pensamiento científico y el pensamiento oriental (véase nota 17).

últimos siglos. El capital ha encontrado su verdadero límite, mientras que la humanidad, por el contrario, se enfrenta ahora a su propia muerte.

Dado el proceso de antropomorfosis, está claro que aquí también se cuestiona nuestra propia muerte, pero no se trata de la muerte como cese absoluto, sino más bien como iniciación a una nueva vida. Ahora estamos viviendo una especie de bardo[5]; vamos a tener que vivir un espacio-tiempo lleno de horribles peligros, trampas, ilusiones y fascinaciones. Pero desde el momento en que comprendemos la muerte potencial del capital, y de la muerte en nosotros de un milenio de vagabundeo, nada puede impedir nuestro desarrollo en la comunidad humana.

Lo que venimos diciendo también es importante en relación con los problemas planteados por la ruptura de la humanidad con la comunidad y la naturaleza, que posteriormente generó las dicotomías primero de exterior/interior, y luego de ser uno mismo/ser otro. Originalmente, los humanos concebían estos dos "seres" y la relación entre ellos en términos de ayuda y mezcla. Toda la vida giraba en torno a esto: la mezcla con el extraño; con el otro como mujer, que es el amor; con el otro como revelación no inmediata más allá de los sentidos, que es lo sagrado y sus diversas hierofanías; y la mezcla con el otro como el más allá, que es la muerte, a menudo considerada como una iniciación a la otra vida. Más tarde, estas relaciones se plantearon cada vez más en términos de intercambio, sentando así las bases del movimiento del valor. La relación con el otro se convirtió en una valorización. Cuando el valor de cambio y luego el propio capital se convierten en sistemas autónomos, proceden a engullirlo todo, estableciendo otras relaciones diferentes: así, los seres humanos y las culturas se homogeneizan; la democratización se convierte básicamente en una combinación de seres desustancializados; el amor se reduce a una combinación sexual; la muerte ya no se considera como algo que tenga relación con el más allá, sino como el simple cese de la función de uno de los elementos de la combinación (la muerte democratizada). Así, el capital es fundamentalmente una profanación de lo sagrado. En otras palabras, si aparece algo que podría desafiar al capital, y que podría encarnar ciertas potencialidades más o menos irreductibles, y que entonces tendría que combinarse para hacer posible el flujo de la vida, se convierte en uno de los elementos operativos de una combinación dentro de un proceso particular de capitalización. Puesto que el ser humano es el único otro del capital, y puesto que el capital está antropomorfizado, significa que ya no

---

[5] El confuso periodo posterior a la muerte física y anterior a la entrada real en la otra vida, descrito en el Libro tibetano de los muertos (nota tr.).

hay ningún "otro". De ahí la muerte potencial del capital[6]. Para bloquear esta tendencia total, al capital sólo le queda un recurso: la violencia[7].

Durante las últimas etapas de este vasto movimiento que hemos estado describiendo, ha surgido lo que originalmente llamamos la dimensión biológica de la revolución, pero que ahora preferimos llamar la dimensión biológica de nuestro desarrollo en la comunidad humana. Ciertamente, los hombres y mujeres que no poseen las cualidades de la acción, el lenguaje, el ritmo y la imaginación querrán reapropiarse de ellas. Pero más ampliamente que esto, puede decirse que la vida en todos sus aspectos, a través de la agencia de la especie humana, ha sido llevada a un callejón sin salida, un callejón sin salida producido por la hipertelicidad ("hiperpurposividad") de nuestro pensamiento, que está autonomizando/abstrayendo/desustancializando el capital, un proceso que está creando enormes peligros para todo el mundo viviente.

Pero el capital tiene que intentar frenar este proceso, tiene que encontrar otra forma de realizar el pensamiento, que es la función de nuestra especie, no sólo para sí mismo sino para todo el mundo viviente. Sin embargo, el pensamiento no puede existir a menos que los seres vivos continúen en existencia directa e inmediata a diversos niveles; requiere, por tanto, la existencia continuada de todas las formas de vida.

Así pues, no se trata simplemente de un problema de cultura, sino de un problema de naturaleza: significa que la cultura autónoma tiene que ser eliminada como condición previa para la adhesión de la vida al pensamiento (que sólo será posible cuando la especie humana haya puesto fin definitivamente a su errancia). Así pues, el famoso debate sobre la oposición entre naturaleza y cultura, y los argumentos sobre la primacía de esta última como determinación esencial de la especie humana sólo sirven para oscurecer la realidad a

---

[6] Una variante de esto: una vez que los humanos rompieron con el *Gemeinwesen*, la fragmentación resultante -que es un presupuesto para la autonomización de la cultura- abrió el camino para la aparición del otro, y a través de éste también la base de la binaridad.

Pero el capital, que es el triunfo del pensamiento binario, va más allá del otro y se esfuerza por convertirse en una unidad que lo absorbe todo. Sin embargo, al hacerlo, socava su propia base, que es la binaridad, ya que realiza cada vez más su propia unidad y su despotismo.

Robert Jaulin ha realizado un magnífico estudio sobre las sociedades preocupadas por el yo y las preocupadas por el otro. (*Le Paix Blanche, Ed. Le Seuil; Gens de Soi, Gens de I'Autre*, Ed. 10/18). El argumento de su obra representa una gran diferencia con respecto al planteado por la Nueva Derecha.

"El espacio debería ser el lugar de nuestras diferencias, el lugar y el medio de múltiples diálogos, mientras que lo estamos convirtiendo en el lugar de una identidad y de un silencio; lo convertimos en una repetición de nosotros mismos; nos despojamos sin carne, artificializados huyendo hacia el infinito". (*La Paix Blanche*)

"La conquista blanca es la negación del otro o del universo, la muerte blanca es también nuestra propia muerte". (Idem)

Si bien Jaulin afirma la diversidad, no siente la necesidad de insistir en la desigualdad, lo que significa que ha superado el estéril debate igualdad/desigualdad. Por otra parte, su discurso se hace aún más contundente al plantear la cuestión de las fechorías de Occidente con respecto a otros pueblos, señalando al mismo tiempo el mortífero efecto homogeneizador de la americanización. Es motivo de sospecha que muchos franceses descubran esta pérdida de diferencia sólo ahora, cuando su país ya no está en condiciones de llevar a cabo etnocidios (como tantas veces ha hecho en el pasado), y cuando ellos mismos se han convertido en las víctimas, los "colonizados" (a menudo unido a una nostalgia de sus propios papeles pasados como colonizadores).

[7] Cf. "La revolution integree" (Invariance, Ser. Ill, nº 4).

la que todavía hay que enfrentarse. Estos debates sólo se refieren a un momento minúsculo del fenómeno humano, en el que un ser con los presupuestos humanos, como la postura erguida bípeda y la habilidad manual, desarrolló su cerebro, adquirió el lenguaje, las herramientas, el pensamiento conceptual, y así se convirtió en humano, un proceso que ha durado millones de años.

Movimientos de oposición al capital

Para juzgar la valía de una teoría que se propone exponer una vía no capitalista, como por ejemplo pretende hacer la Nueva Derecha (*La Nouvelle Droite*), hay que considerar no sólo el fenómeno del capital, sino también los diferentes movimientos que se oponen a él.

La oposición presentada por estos movimientos no es tan clara y distinta como nuestra presentación de ellos sugerirá. De hecho, estos opositores al capital muy a menudo no se reconocen a sí mismos como lo que son. Así, el movimiento reaccionario, muy poderoso y virulento a principios del siglo XIX, llevó a cabo una lucha principalmente contra la burguesía y luego contra ésta y el proletariado, convirtiéndose progresivamente este último en el enemigo principal, y todo ello sin reconocer nunca que su enemigo era el capital; se oponía a todo lo que permitiera el florecimiento del capital.

Este movimiento sufrió numerosas variaciones a medida que el desarrollo de la sociedad burguesa lo requería. Así, a pesar de ser muy escéptico frente al progreso, llegó a aceptar la ciencia. Por otra parte, mantuvo su oposición a la democracia y su reivindicación de una comunidad orgánica, que parecía tanto más necesaria cuanto que el movimiento del capital era manifiestamente una expropiación que afectaba a la sociedad a diversos niveles. De ahí también la reivindicación, entre otras, del arraigo, ¡que acabaría manifestándose en un culto a la tierra y a la Patria!

El movimiento proletario fue otra oposición al capital, también sobre la base de la clase y con el objetivo de crear una nueva comunidad: el comunismo. Pero fue más allá y adquirió con bastante rapidez un conocimiento de la realidad de su adversario, que no era simplemente la burguesía. Llevaba en sí la necesidad de hacer florecer la individualidad, realizando al mismo tiempo la comunidad humana.

Los anarquistas se preocupaban especialmente por la individualidad, los marxistas por la comunidad.

Los elementos vitales del movimiento proletario eran su carácter internacional y su percepción de la unificación de la especie, razón por la cual este concepto tenía una importancia real con personas tan diferentes como Marx y Kropotkin. El movimiento proletario fue así más lejos que el movimiento burgués, que en su apogeo durante la Revolución Francesa había previsto tanto la unificación del género humano (preocupación

que puede encontrarse en todas las manifestaciones del "humanismo"), como la emancipación del individuo. La diferencia entre ambos movimientos estriba en que la burguesía pensaba que podía alcanzar su objetivo mediante el establecimiento de instituciones que limitaran el desarrollo del capital, mientras que el movimiento proletario postulaba que tal objetivo era inalcanzable mientras existieran las clases y la explotación de una clase por otra. Por tanto, exigía la eliminación total del capital.

Pero el movimiento proletario conservaba, desgraciadamente, ciertos presupuestos del capital, en particular la dicotomía interior/exterior; la visión del progreso; la exaltación de la ciencia; la necesidad de distinguir lo humano de lo animal, considerándolo inferior en todos los casos; la idea de la explotación de la naturaleza, aunque Marx hubiera propuesto una reconciliación con ella. Todo esto significaba que la exigencia de una comunidad humana se mantenía dentro de los límites del capital y, como no debía haber una ruptura draconiana con él, era imposible dar una visión concreta de lo que podría haber sido la comunidad.

Para facilitar la comprensión de mi argumento, me basaré especialmente en el punto de vista de Marx, así como en mi exposición en un libro de próxima aparición titulado *Marx dans son eternite humaine* (¡si encuentro editor!), que ampliará los temas de una obra anterior, Marx au-dela de Marx. Marx fue un teórico no sólo del movimiento proletario, sino también del final de la fase histórica que había comenzado con la ciudad griega, que fue también el momento en el que se engendraron originalmente los presupuestos de su pensamiento. Declarar que el marxismo ha caído ahora debe implicar, por tanto, un rechazo de todo el fenómeno histórico/teórico que lo sustenta.

Marx explicó cómo el movimiento de democratización/masificación e individuación había llegado a su fin, y cómo éstos habían implicado una generalización a todas las personas de ciertos atributos o privilegios originalmente reservados a unos pocos; cómo las jerarquías fundadas en los atributos humanos habían sido eliminadas y sustituidas por otras fundadas en el capital; y finalmente mostró que este fenómeno en su conjunto era verdaderamente una degradación de la especie. Marx demostró claramente el carácter totalmente limitado de la democracia, y sólo la aceptó como reivindicación en el contexto de la lucha contra el feudalismo. Su preocupación fundamental fue siempre otra comunidad, y esto es totalmente coherente con su perspectiva de que el modo de producción capitalista era una fase totalmente transitoria de la historia humana.

Marx elaboró las condiciones en las que se producía la ciencia y las reglas del "cientificismo", que implica la eliminación del ser humano en su papel de hacer y determinar.

Este fue también el fundamento del estructuralismo, a pesar de que la escuela de pensamiento que actualmente lleva ese nombre fue propuesta por personas que pensaban que estaban siendo originales e independientes con respecto a la obra de Marx (cf. Introducción de 1857, y Pref a Crit. de Pol. Econ.).

La exposición de Marx sobre la génesis del valor y su teoría del equivalente general (cf. *El Capital*, cap. I; *Contrib. a la Crítica de la Economía Política; Grundrisse*) proporciona la clave para explicar no sólo el fenómeno del valor y la génesis del capital, sino también la formación de todos los valores (a menudo llamados ideas), como la justicia, la libertad, la igualdad, etc. De este modo se explica que el pensamiento esté vinculado a formas definidas de comportamiento humano, y se demuestra que la tendencia humana a idealizar tiene una base igualmente concreta. Esto permite entonces comprender la dinámica por la que cada idea/valor/equivalente general puede desbordar el conjunto de la realidad y hacer que se someta. Y aquí tenemos la esencia misma de la dinámica del tinglado político: a todo el mundo se le exige que se haga equivalente a cualquiera que sea el elemento fundamental que caracteriza al tinglado particular; este elemento determina si uno pertenece o es excluido. Con el tiempo, pretende expandirse hacia el exterior hasta convertirse en toda la comunidad (ya sea como ideas o como personas).

Marx proporcionó todos los materiales necesarios para comprender la dominación real del capital sobre la sociedad (aunque sólo habló de dominación dentro del proceso de producción), la formación de la comunidad del capital y la fuga del capital.

A partir del siglo XIX, hubo un movimiento de oposición al capital que se condujo no en el terreno de clase, sino sobre la base de una comunidad: fue el caso de Rusia.[8] Constituyó la máxima expresión del movimiento revolucionario, porque planteaba la posibilidad de saltar por encima de la fase del capitalismo. Los populistas consideraban que esto podía hacerse, y Marx estaba de acuerdo. Ya hemos descrito cómo se desarrollaron los acontecimientos en la práctica, y cómo se sofocó esta posibilidad (cf. Camatte: Comunidad y comunismo en Rusia). Tras la revolución rusa de 1917, la misma perspectiva se reveló de nuevo para los pueblos no blancos del mundo. (Por qué no fue plenamente asumida por el movimiento proletario es un tema que hemos tratado en otro lugar).

Pero después de la guerra de 1939-45, cuando las luchas revolucionarias por la emancipación entre estos pueblos ya no podían contenerse, las diversas comunidades tanto en Asia como en África, en la década de 1960, ignoraron toda la cuestión populista y, como regla general, los diversos movimientos de liberación adoptaron una fórmula capitalista. Como representaciones, los diversos socialismos asiáticos y africanos fueron compromisos entre el capitalismo a ultranza y la defensa de la identidad nacional (aunque en realidad, y cualesquiera que fuesen sus intenciones, no podían ser de otro modo que capitalistas). No había voluntad de superar la fase capitalista. Es cierto que Julius Nyerere, por ejemplo, hablaba de injertar el socialismo directamente en la comunidad africana, lo que implicaba

---

[8] De hecho, este fenómeno ya estaba en funcionamiento durante la revolución francesa, pero enmascarado por el fenómeno de clase (cf. "*Les characteres du mouvement ouvrier frangais" Invariance* Ser. I, nº 10. Kropotkin: La Gran Revolución).

Es muy probable que la revuelta vandeana no pueda explicarse en absoluto según el esquema burgués o incluso según las visiones marxistas tradicionales (es decir, como un movimiento revolucionario a favor de los nobles). En realidad, los vendeanos tenían que defender la antigua comunidad contra las invasiones del modo de producción capitalista, políticamente favorable a la política jacobina. Los estudios dedicados a este movimiento campesino empiezan a confirmar este punto de vista.

que ya existía algún tipo de "socialismo". Para los populistas, el socialismo habría surgido como resultado de técnicas occidentales injertadas en la comunidad campesina rusa (Obshchina).[9]

En nuestra época, en todo caso, estamos más allá de esto. Ya no se trata de injertar nada, aun suponiendo que la comunidad receptora del injerto conservara suficiente vitalidad. Lo que hace falta ahora es un cuestionamiento de las técnicas occidentales, a menos que queramos embarcarnos en otro vagabundeo. Lo que nos queda ahora es el hecho de que la comunidad humana global sólo puede existir sobre la base de comunidades múltiples y diversas, fundadas en los fundamentos históricos y geográficos específicos de cada zona.

Pero aquí también, por el momento, lo que tenemos son sólo ecos del pasado. Cuando se detuvo el movimiento proletario, que también tenía como objetivo la liberación de la mujer, se hizo necesario un movimiento femenino independiente. El movimiento feminista, que se hizo sentir realmente después de la última guerra, ha tenido una importancia innegable por su crítica de los defectos del movimiento revolucionario clásico, mostrando hasta qué punto los revolucionarios se habían infestado de nociones de poder y dominación; ha desenmascarado todas las formas sutiles de falocracia, el vástago degenerado pero aún odioso del patriarcado. Además, el feminismo también derivó de un cuestionamiento de los roles: planteó muy claramente la cuestión de lo que son las mujeres y lo que son los hombres. El feminismo ha provocado una ruptura muy saludable dentro de la representación imperante.

El movimiento regionalista es también producto de las mismas causas fundamentales: el fracaso del movimiento obrero; el hecho de que las contradicciones fueran, en el curso del movimiento histórico, absorbidas pero no resueltas; la búsqueda de identidad y el rechazo de la homogeneización. Además, difícilmente se puede negar su importancia al haber cuestionado toda una tradición de dominación más o menos monolítica -como la de la iglesia católica, por ejemplo, que asfixiaba a todas las culturas locales en la medida en que revalorizaba el paganismo y profesaba la importancia del cuerpo, lo que es, a su manera, otra manifestación de lo que llamamos la dimensión biológica de la revolución.

---

[9] Parece que los incas, en sus planes para la futura comunidad, también se encontraron con la problemática populista.

En Bolivia, los partidarios del movimiento Mink'a (formado en 1969) creen que ayllus = comunidades aldeanas. En un artículo de Le Monde (21/4/79) titulado "Los indios ya no quieren ser espectadores de su propia historia", se afirma lo siguiente:

Nuestro principal objetivo es educar y "concienciar" al pueblo indio del Collasuyo. Estamos hartos de ser eternamente dejados atrás y espectadores de nuestra propia historia. Queremos volver a ser los principales actores. Es hora de recuperar nuestra verdadera historia.... Reapropiándonos de nuestros valores ancestrales podremos afirmar nuestra propia indianidad.

Un miembro de otro grupo, el T.K.R.M. (Movimiento Revolucionario Tupac Katari) afirma, también en Le Monde:

Queremos leyes propias que tengan en cuenta nuestras costumbres y nuestra personalidad, para poder enlazar con el socialismo de nuestros antepasados. La Bolivia de la minoría blanca y de los mestizos que nos oprime, no es la nuestra. Nuestro país es el Collasuyo.

A medida que el movimiento de oposición al capital se va fragmentando y particularizando, tiende a echar raíces en una realidad más antigua, buscando una identidad en un pasado más remoto, esperando así recuperar una realidad más abundante, una plenitud. En el caso de los regionalistas, se remontan al periodo de la conquista romana, mientras que las feministas miran hacia el neolítico, el periodo de las ginocracias, como las llama *Franqoise d'Eaubonnes*, lo que no les impide hacer también múltiples incursiones en el paleolítico para localizar el inicio del sometimiento de la mujer al hombre.[10] Por otra parte, este movimiento de oposición, o más bien algunas de las personas que lo componen, tienden a radicalizarse y ya no se contentan con la simple inversión del poder que sólo contemplaban los revolucionarios clásicos, es decir, se oponen no sólo al capital tal como es ahora, sino también a aquello que, en algún momento del pasado, había destruido su cultura o inhibido su ser. Esto implica, sin embargo, una pérdida de universalidad. Más profundamente, este encogimiento de la *Gemeinwesen* significa que la dimensión comunitaria sólo se experimenta de forma muy estrecha y exclusiva.

Se trata de la comunidad como *Gemeinschaft*, la agrupación de personas que poseen una identidad particular y tienen ciertas raíces, que se convierten entonces en su ámbito de ser exclusivo, engendrando el apartamiento y la exclusión de los demás. La célebre frase de Marx "El ser humano es el verdadero *Gemeinwesen* del hombre" es una realidad que sólo puede captarse cuando comprendemos también la totalidad de los hombres y su devenir. Si tales movimientos triunfaran, el capital no estaría en absoluto cuestionado y la especie humana se estaría poniendo en grave peligro.

Lo mismo ocurre con otros grupos que se rebelan contra el capital. Comparten las mismas raíces (disolución del movimiento obrero, etc.), pero acentúan mucho más "la dimensión biológica de la revolución" por su interés por el ritmo, el movimiento, etc., como ocurre con los grupos centrados en torno a la música, y otras comunidades de las que ya hemos hablado. Ahora está creciendo una multitud de microcomunidades basadas en la defensa de una modalidad de ser que puede ser opuesta al capital o totalmente compatible con él. La especie se está reestructurando para que la comunidad despótica del capital pueda imponerse y realizarse. Esta pérdida de sustancia, la desintegración del individuo, implica que otro modo de ser está en proceso de formarse a partir de las partículas liberadas. Así, más allá de las "relaciones nucleares" más o menos estables, se forman microcomunidades exclusivas, producen sus propios lenguajes y recrean un sistema de castas caricaturesco. Expresan una voluntad de diferenciarse en oposición tanto a la homogeneización capitalista como a la dilución de la especie provocada por la superpoblación. Los individuos/esclavos de la comunidad del capital se definen a sí mismos por su separación de una u otra

---

[10] Cf. *Les Femmes avant le Patriachat* (ed. Payot), un libro extremadamente interesante y estimulante que sin duda debería leerse. Sin embargo, tiene un aspecto bastante problemático: la idea implícita de que los hombres habían usurpado un elemento femenino esencial.

También sobre este tema, cabe mencionar Edouard Bomeman: *le Patriacat, origine et avenir de notre systeme social*, que leímos en la edición alemana, porque la francesa nos pareció menos completa. Este libro proporciona una gran cantidad de materiales para comprender los diferentes movimientos del paso al patriarcado. Volveremos a él más adelante.

microcomunidad, algo que no puede sino agravar las dificultades que tienen los humanos para comunicarse.

En estas microcomunidades, las raíces son reales e inmediatas; en otras, hay personas que han llegado a propugnar el olvido, por su rechazo del pasado y del futuro, para ponerlo todo en el presente, en el aquí y ahora donde todo está resuelto, favoreciendo así ciertas modalidades de ser, como la búsqueda del goce desenfrenado, y la adquisición de los medios que lo harán más rápido o eludirán un proceso de transformación real (drogas). Todo ello muestra, ciertamente, una impaciencia ciertamente necesaria, pero es también una destrucción de la plenitud del ser humano-femenino y un signo de la incapacidad de las personas para afrontar, sin prótesis, sin medios terapéuticos, el problema de nuestro desarrollo hacia otra comunidad.

En cuanto a las numerosas sectas religiosas, en su mayoría de inspiración oriental, que se han multiplicado hoy en día, también son expresiones de oposición al capital. No se trata de algo nuevo en Occidente, ya que un fenómeno similar prevaleció durante el período final del Imperio Romano. Este florecimiento del misticismo es, de hecho, el complemento del hiperracionalismo occidental; tiende cada vez más a integrarse, sobre todo porque la ideología de estas sectas es a menudo una horrible mezcolanza de individualismo y despotismo comunitario.

Además, estas sectas están de moda en los círculos de izquierda y de ultraizquierda, donde han efectuado numerosas conversiones, lo que demuestra hasta qué punto está avanzada la desorganización, la incapacidad de pensamiento.

Se han explorado todas las formas de rebelión. Todas las utopías se han vuelto imposibles, sobre todo teniendo en cuenta que el capital propone ahora una utopía propia. Ya no existe un espacio donde los seres humanos puedan volver a realizar una rebelión.

Y ya no puede haber bandidos o piratas que constituyan contrasociedades[11].

---

[11] La piratería, incluso más que el bandolerismo, ha tenido una dimensión utópica. Ambos funcionan como una válvula de seguridad para la sociedad. La formación de una banda de bandoleros en la antigua China era de gran importancia, como muestra la novela Shui-hu-zhuan (El margen de agua).

La novela es más bien una crónica de la vida de las personas que quieren salir de un mundo enfermizo, austero, traicionero, dominado por el engaño, el dinero, etc. Es una utopía. Todos los forajidos son "buenos" que tienen que liquidar a los "malos". Por ello, son perseguidos por las fuerzas de la justicia. Al no poder vivir dentro de la sociedad existente, se marchan a las montañas Liang, donde finalmente forman una comunidad.

La novela ilumina uno de los modos de regeneración de la comunidad despótica. La comunidad de proscritos reúne a todos los personajes sanos, en contraste con la sociedad existente, que está descompuesta y podrida. El emperador no tiene más que conceder una amnistía general para recuperar la comunidad de los "buenos", que vuelven a dar vida al organismo degenerado, y de nuevo el ciclo se reinicia.

La nueva derecha

Llegados a este punto, ahora estamos en condiciones de investigar el discurso de la Nueva Derecha (la Nouvelle Droite). Al hacerlo, no estamos afirmando que la Nueva Derecha tenga una gran importancia; más bien es porque nunca hemos analizado adecuadamente las representaciones de la derecha y lo que implican para el capital.

El movimiento de Mayo del 68 reactivó todos los temas fundamentales que habían sido confrontados en los años 20 por los artistas de vanguardia, los filósofos, los revolucionarios, etc. La discontinuidad de Mayo del 68 encontró una representación en lo que ya estaba a mano, un eco de ideas que habían dominado su propio periodo anterior. La corriente que se autodenomina Nueva Derecha es una resucitación de algo que surgió originalmente hace más de cincuenta años.[12]

Los izquierdistas de los años 20 y 30 no quisieron realmente tener en cuenta ni analizar las ideas del movimiento nazi y corrientes afines, a pesar de que muchos de ellos acabaron sufriendo la represión nazi. En general, no hubo ningún intento serio de apreciar la originalidad o no de lo que se avecinaba. Sólo lo analizaban en sus manifestaciones inmediatas, y éstas solían ser de forma reducida. Y lo que es más importante, nadie se dio cuenta de que varias de sus pretensiones tenían un fundamento real. El nazismo sí tenía pretensiones de ser revolucionario, ya que puso fin a la vieja sociedad burguesa. La gente de izquierdas se justifica a posteriori mirando a lo que condujo ese movimiento y declarando después que el nazismo ha sido definitivamente derrotado y eliminado.

Hoy, cuando esas ideas resurgen con fuerza, las personas que las defienden son inmediatamente descalificadas y tratadas como nazis. Se evita todo debate, supuestamente apreciado por los demócratas. Se teme cualquier consideración sobre la realidad existencial de las personas que reproducen y defienden estas ideas porque revelaría que las cuestiones planteadas por el nazismo no han encontrado respuestas satisfactorias, aunque el propio movimiento haya sido eliminado. Obviamente, no hay que olvidar que esas ideas operan ahora sobre una nueva base y en un nuevo contexto geosocial. Hoy ya no hay colonias.

Hace más de veinte años que los pueblos acusados de infantilismo, incapacidad para gobernarse a sí mismos, etc., se han liberado de sus amos y las catástrofes previstas/esperadas aún no se han producido. La relación entre los sexos se ha visto profundamente alterada por la aparición o reaparición del movimiento de liberación de la mujer en casi todos los países. La noción de normalidad se ha visto seriamente sacudida por la irrupción del movimiento gay. Y mientras que los campos de concentración de Alemania

---

[12] Como el propio De Benoist comprende perfectamente:

"Tampoco es casualidad que el continuo redescubrimiento por parte de la gente de Marcuse, Adorno, Luxemburg y Reich sólo les lleve a ver que las ideas esenciales de los debates contemporáneos ya habían sido enunciadas en el transcurso de los años veinte.

"La Europa contemporánea empieza a parecerse a una inmensa república de Weimar". [Le Figaro, 30/8/78].

han desaparecido, los de la URSS siguen ahí (el Gulag), lo que demuestra lo difícil que es ser a la vez racista y totalitario, y por eso esas ideas adoptan hoy la forma de una condena del igualitarismo y de la homogeneización, y de una afirmación de la diversidad, de la diferencia, de la necesidad de las élites, etc.

Ahora que la vieja derecha, que basaba su oposición al capital en un pasado totalmente desaparecido, ha desaparecido ella misma o se ha convertido en gestora del capital, ¿quién va a representar la continuidad, la tradición, la preservación? Este papel le corresponde a la Nueva Derecha, que ahora tiene que defender la ciencia contra los ataques de las diversas corrientes de izquierda, como tiene que defender también los presupuestos del capital, porque el capital mismo es ya una tradición -lo que podría significar que ya el capital no es el elemento fundamental en la vida de los hombres y mujeres que buscan una forma de salir. La Nueva Derecha muestra su falsa conciencia histórica al oponerse al capital mientras preserva sus fundamentos.

Si el nazismo fue un movimiento que permitió el paso de la dominación formal a la dominación real del capital sobre la sociedad, ¿a qué puede corresponder el auge de estas ideas que guardan cierta semejanza con las que inspiraron el nazismo? Más en general, ¿qué significan dentro del conjunto general de representaciones que apoyan o se oponen al capital?

¿Son capaces de sugerir una alternativa? ¿Qué relación pueden tener estas ideas con el ciclo total del capital?

Para responder a estas preguntas, queremos analizar la obra del representante más conocido de la Nueva Derecha: Alain de Benoist. En términos generales, podemos decir de entrada que su posición enuncia y define una búsqueda de un modo de desarrollo no capitalista. Sus ideas no sólo tienen afinidad con las posiciones mantenidas por las corrientes nazis y prenazis de los años 20 y 30, como ya han señalado otros (y a través de ellas con el romanticismo y el movimiento reaccionario de principios del siglo XIX), sino que también, y esto no se ha señalado, tienen afinidad con todo el movimiento ruso que luchó contra la occidentalización de Rusia: el eslavofilismo y el paneslavismo.[13]

---

[13] Andrzej Walicki: La controversia eslavófila: Historia de una utopía conservadora en la Rusia del siglo XIX (Oxford, 1975), p. 356:

La teología eslavófila y el concepto de "unión orgánica" (la doctrina de la sobornost) postulaban una conciencia colectiva supraindividual que excluía el aislamiento de los seres humanos individuales y su "superfluidad".

Los "hombres superfluos" eran todos los intelectuales que habían sido expropiados de su comunidad y que ya no se sentían implicados en ningún proceso de la vida. Pasaron a formar la intelligentsia.

La teoría eslavófila de una personalidad integrada y armoniosa -un ideal anterior a la indivisión- era la antítesis de la personalidad dividida y atormentada por la ansiedad de los hombres superfluos; su filosofía de la historia representaba un intento de explicar la cadena de acontecimientos que -tanto en Occidente como en Rusia- habían producido el racionalismo, el individualismo, la desintegración de las comunidades tradicionales y la alienación y "orfandad" del individuo que los acompañaban.

El nazismo propuso una comunidad, la *Volksgemeinschaft*, a todas las personas desarraigadas y expropiadas por el movimiento del capital cuando éste experimentaba su mutación a la fase de dominación real. La teoría de De Benoist es un reflejo del desconcierto que experimentan las personas que han llegado a

Pero como de Benoist no ha hecho análisis alguno del capital, y por tanto no puede comprender sus presupuestos, su pensamiento está totalmente inmerso en la representación del capital. Es más, parece absurdamente inconsciente del hecho de que algunas de sus afirmaciones no son en absoluto antagónicas a las de Marx. Por ejemplo: "El hombre no es dueño de sus capacidades, pero sí de cómo las utiliza. Es el demiurgo de las formas, *der Herr des Gestalten*" (Vu de Droite, Ediciones Copemic, p. 93). Sin embargo, para Marx, ¿qué es el trabajo sino la capacidad de crear formas, la actividad que permite que las formas se realicen? Las formas son engendradas por el acto de producción, que hace aparecer algo y da forma a algo material. El concepto de producción no se limita aquí en absoluto al ámbito económico: significa también un proceso de formación, una génesis destinada a despojar de toda magia al surgimiento de los seres vivos, de todas las cosas y de todas las formaciones históricas, etc.

Alain de Benoist se propone producir una representación global y luego establecerla como medio de desplazar el poder intelectual hacia la derecha, para que la sociedad pueda transformarse. Moviéndose en el mismo terreno que su adversario, de Benoist quiere erigir una teoría[14] capaz de eclipsar al marxismo empleando un método a menudo utilizado por otros que hacen el mismo intento, es decir, apoyándose en la ciencia para demostrar que el marxismo no es científico. Para ello, recurre a las investigaciones más recientes en biología y física. Ello le sirve para fundamentar su nominalismo, que es el eje de su representación, lo que le permite rechazar todas las teorías que considera universalistas, y el marxismo en particular.

Por ser nominalista, también se permite ser antirreduccionista (término muy de moda ahora entre los críticos del marxismo), y esto lo presenta como la principal característica de la Nueva Derecha.

Es cierto que el universalismo es una forma de soslayar las diferencias existentes, y de Benoist tiene razón al negarse, como Marx, a hablar del hombre en sí mismo. Así, "no existe el hombre en sí mismo; sólo existen las culturas con todas sus diferentes características" (Les Idees a I'endroit, p. 39). Pero él mismo es un reduccionista en la medida en que pierde por completo la dimensión de Gemeinwesen. Tiene una visión particularista/particular del mundo. Su equivalente filosófico sería un existencialismo agravado; su contrapartida científica es la teoría moderna en física y biología que afirma que el conocimiento de lo real puede adquirirse a partir de la individualización de las

---

la individualización pero que siguen añorando el momento en que estaban inmersas en una comunidad (véase, por ejemplo, su parcialidad por un cuerpo de élite). La dimensión comunitaria se degenera cada vez más.

En cuanto a la visión alemana, véase Edmund Vermeil: *Doctrinaires de la Revolution Allemande*, p. 31.

Podríamos recordar aquí el gran sueño de Thomas Mann de restaurar la época de la burguesía ascendente (una especie de aristocracia mercantil), cuando había habido un gran florecimiento del arte. Volveremos sobre ello al estudiar el arte en general.

[14] Existe, como ya hemos señalado, una posible contradicción entre la voluntad de establecer una teoría y la adopción de una posición nominalista frente a la realidad. Sin embargo, no queremos entrar aquí en ello, sino que preferimos concentrarnos en el significado actual del renacimiento nominalista.

partículas elementales sobre la base de un estudio de fenómenos aparentemente irreductibles entre sí.

La teoría se basa en un cuestionamiento del principio filosófico y científico de la objetividad del universo: el conocimiento del universo no puede separarse del sujeto que forma este conocimiento. Otra forma de expresarlo es decir que el conocimiento que tenemos del mundo es una representación del mismo. A un nivel más profundo, es posible ver cómo esto se relaciona con el desarrollo del capital. De hecho, el capital tiene una evolución dual: por un lado, se presenta a sí mismo como una comunidad y un universal; pero, por otro, en realidad sólo existe a través de capitales particulares, lo que sugiere que, después de todo, puede que no sea posible hablar de capital en general, y que lo que realmente tenemos son capitales individuales firmemente delineados en el espacio y en el tiempo. Esta dualidad, que no es inherente al capital pero que se lleva dentro de él de forma extrema, proporciona la base para la posición de aquellos que piensan en términos de invariantes y universales (y que están preocupados por la unidad del hombre), pero también es la base de la posición de los nominalistas. Así pues, tenemos dos representaciones válidas pero parciales, cada una de las cuales plantea una separación dentro de la realidad.[15]

En efecto, el pensamiento universalista tiende a autonomizar los equivalentes generales, que son a su vez productos de la abstracción y de la reducción[16], y mediaciones del capital. Pero el nominalismo, por otra parte, al negar que los seres y las cosas existan en un continuo, es un pensamiento que carece de toda dimensión de Gemeinwesen; es un pensamiento aislado y altamente individualista, y es esta soledad la que hace que sea también infinitamente trágico. La visión trágica del mundo, que según de Benoist es prerrogativa de la sociedad occidental, es algo que él glorifica e insiste. "Si Dios ha muerto, si el mundo es un caos en el que sólo una acción voluntaria puede hacer un cosmos organizado, entonces el hombre está realmente solo" (Vu de Droite, p. 90).

El nominalismo actual es, en realidad, una manifestación del proceso de descomposición que afecta al cuerpo social; es también una manifestación del callejón sin salida en que se encuentra la ciencia: ésta ya no es capaz de ofrecer una representación coherente de una

---

[15] De Benoist critica una ideología que es la de la burguesía. Dado que Marx conservó elementos como la idea de progreso y la necesidad del desarrollo de las fuerzas productivas, a De Benoist le resulta posible construir una amalgama.

Por otra parte, hemos señalado a menudo que el pensamiento universalista (por ejemplo, el representado por los teóricos de *L'unite de l'Homme* [Ed. Le Seuil]) es también el pensamiento del capital; al mismo tiempo, el estructuralismo puede explicarse como la expresión de la realización de la comunidad del capital.

No quisiera negar en modo alguno que la posición nominalista contiene un elemento de revuelta, pero no cabe duda de que permanece dentro de la problemática capitalista aunque sólo sea porque está incluida dentro de esa problemática, en la medida en que es capaz de representar la oposición de un capital particular a la totalidad del capital.

Aunque critica aspectos particulares del capital, De Benoist nunca cuestiona la comunidad del capital, por la sencilla razón de que ni siquiera percibe su existencia.

Históricamente, el nominalismo aparece como un fenómeno de disolución, al igual que la escolástica y la vieja representación rígida y dogmática que antaño inhibía el florecimiento del pensamiento individual, condición necesaria para el desarrollo de la fase burguesa del capitalismo.

[16] Cf. Marx: 1857 *Intro, a Contrib. a Crit. de Pol. Econ.*

totalidad sin que se pongan en tela de juicio sus propios presupuestos.[17] Pero al mismo tiempo, el pensamiento universalista también puede ser un vehículo apropiado para establecer una representación conservadora, como es el caso del estructuralismo que plantea la etemización del capital.

El nominalismo de Alain de Benoist existe enteramente en la órbita de la representación del capital, porque no ha hecho la menor ruptura con el modo de pensamiento que presupone, pensamiento que es binario, individualista, etc. Es más, su pensamiento ni siquiera es radical, como reconoce el propio autor. De Benoist saca a relucir universales e invariantes cuando los necesita para defender sus ideas sobre la raza, la justicia, el honor, etc. El único

---

[17] Los debates recientes, como los de la convención de Córdoba (octubre del 79) lo confirman. La reunión se ocupó de cuestiones que normalmente quedan fuera del ámbito de la ciencia: psicoquinesis, visión a distancia, meditación trascendental, etc.

Algunos de los científicos presentes habían recibido influencias del pensamiento oriental y consideraban que la evolución actual de la ciencia corroboraba su posición. Así, Fritjof Capra cree que la teoría cuántica confirma el Tao:

El mundo ya no se concibe como una máquina formada por una multitud de objetos separados, como ocurría según la física newtoniana. Debe entenderse como un todo unificado en el que las partes están fundamentalmente interrelacionadas entre sí; sólo pueden entenderse como modelos de un proceso cósmico (cf. Le Monde 24/1/0/79 "Nuevas fronteras y viejos debates en Córdoba").

Evidentemente, la visión de un ser humano separado que ya no tiene la dimensión del *Gemeinwesen* sólo puede ser la antítesis de la visión del ser humano para quien el *Gemeinwesen* es parte integrante de su ser (como era el caso de Lao Tse). Pero el mundo ya no puede considerarse según el modelo de la separación, sino bajo la forma de la totalidad. De ello se deduce que el ser humano ya no debe ser un ser separado.

El punto esencial aquí parece ser que la ciencia es una representación determinada por un comportamiento humano dado. No tiene la universalidad absoluta que los científicos pretenden que tiene y, desde luego, no es el único modo válido de conocimiento de nuestra especie. En su origen, la ciencia era la expresión de un todo disociado, en el que la comunidad ya no podía ser representada más que por el Estado.

Ahora que el capital instala progresivamente su comunidad despótica, la ciencia ya no puede ser una representación adecuada; de ahí deriva la solución del orientalismo, que importa una dimensión comunitaria y que comienza a manifestarse en todos los niveles de la sociedad occidental. Este fenómeno se experimentó al final del Imperio Romano, durante un periodo en el que comenzaba a formarse una comunidad mayor y más despótica. El cristianismo fue en parte producto de este fenómeno.

Se trata de una cuestión inmensa, sobre la que volveremos más adelante. Mientras tanto, añadiremos lo siguiente: Hemos llegado al punto en que dos modos de pensamiento antes separados deben ahora converger, permitiendo el desarrollo de la ciencia oficial, por una parte, y de las ciencias ocultas, por otra. La primera se ocupa de la necesidad, de lo que es múltiple, repetible, reproducible en la realización del ser. Tiene límites dentro de los cuales opera. El proceso de conocimiento implica una separación entre sujeto y objeto. La ciencia puede progresar, pero el hombre no cambia. No hay ni soteriología ["doctrina de la salvación" -tr.] ni angustia.

Las ciencias ocultas, por el contrario, se preocupan de lo que es único, de lo que sólo puede suceder una vez, (lo que está más allá de la esfera del azar) en la realización del ser. No reconocen los límites (de ahí su desmesura), pero pueden reimponer la necesidad introduciendo un elemento de fundamento. El proceso de conocimiento implica una unión de sujeto/objeto; de ahí la importancia de la transformación del ser consciente a través de actividades que apuntan a una transformación particular de la realidad material. La dimensión soteriológica tiene un enorme alcance, ya que en ocasiones puede actuar para salvar la divinidad que está inmersa en lo material. La angustia es importante en este caso, porque se refiere a la realización de una creación que nadie está seguro de que pueda llegar a producirse.

nominalista de cierta importancia en la época moderna fue Stirner, que escribió El yo y los suyos, y que dijo: "No he fundado mi causa en nada".[18]

El nominalismo siempre ha florecido en momentos críticos de la evolución del pensamiento filosófico y científico. El propio Marx era nominalista cuando hizo la sorprendente observación de que no existe el hombre en sí mismo ni la justicia en sí misma, sino que los seres humanos están determinados por el modo de producción en el que se encuentran. Toda la justicia, dice, está ligada a una clase determinada (que evoluciona con el tiempo) y también a un Estado, etc.... Esta es la razón por la que era tan importante para él ver la historia como el desvelamiento de los diversos misterios mágicos que ocultan las diferencias.

De manera similar, podría decirse de nosotros que estamos siendo nominalistas al señalar el fenómeno de la idea/raqueta.

Se puede reconocer ciertamente que Marx fue entonces contra su propio nominalismo al hacer del proletariado un abstracto universal; pero fueron sus seguidores quienes realmente produjeron ese universal-operador. Para Marx, el proletariado sólo podía tener una conciencia universal, capaz, es decir, de plantear los problemas a toda la especie. El proletariado era importante por su relación con el *Gemeinwesen* que estaba por venir: el ser humano. Por eso, cuando el ser humano ha sido eliminado, el proletariado se convierte en una idea/raqueta, creándose en su nombre multitud de raquetas.

En cuanto a la historia, De Benoist no dice nada que no hayan dicho ya Marx y Hegel.

De Benoist declara: "La historia no tiene sentido: sólo tiene sentido para quien le atribuye un sentido. La historia sólo tiene que ver con el hombre en la medida en que es activada por él en primera instancia" (*Les Idees a I'Endroit*, p. 38).

¿Qué dice Marx?

> La historia no hace nada, no "posee inmensas riquezas", no "libra batallas". Es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso, quien posee y lucha; la "historia" no es, por así decirlo, una persona aparte que utiliza al hombre como

[18] En la actualidad, un escritor contemporáneo como E.M. Cioran parece llevar el nominalismo al extremo: "En sí misma, toda idea es neutra, o debería serlo..... Cuando nos negamos a admitir el carácter intercambiable de las ideas, corre la sangre" (*A Short History of Decay*, Blackwell, Oxford, 1975).

Aquí es imposible cualquier universalismo. La otra cara de la moneda es la pérdida de sentimientos y pasiones. La indiferencia y la indiferencia permiten que se instale un combinatorio.

Cioran individualiza el jaleo: "Me basta oír a alguien hablar sinceramente de ideales, de futuro, de filosofía, oírle decir "nosotros" con cierta inflexión de seguridad, oírle invocar a "los otros" y considerarse su intérprete, para considerarle mi enemigo".

¡Esto sí que es hundirse en la soledad!

medio para alcanzar sus propios fines; la historia no es más que la actividad del hombre que persigue sus fines [*La Sagrada Familia*].

De Benoist escribe:

> La cuestión de si se puede o no "revivir el pasado" se ha convertido en una cuestión muerta. El pasado, entendido como lo que es, vive siempre en el conjunto del presente; es una de las perspectivas que el hombre utiliza para elaborar sus proyectos y forjarse un destino [*Les Idees a I'Endroit*, p. 38],

Pero esto es precisamente lo que Hegel demostró en su dinámica histórica fundada en la Aufhebung.[19]

Por otra parte, y a pesar de lo que algunos puedan pensar, Marx no tenía ninguna dificultad esencial en cuanto al concepto del fin de la historia, ya que se trataba de inaugurar una era de paz perpetua, en la que la especie humana ya no tendría que luchar, porque el comunismo estaba más allá de la dicotomía de guerra y paz; toda una fase histórica se cierra con la revolución comunista, tras la cual comienza una nueva historia humana.

Al igual que muchos teóricos que se sitúan en la izquierda, de Benoist se opone a la visión lineal de la historia, ya que él mismo es partidario de la concepción "esférica". Sin embargo, algunas de sus afirmaciones equivalen a una visión de la historia indefinidamente lineal, aunque carente de progreso: "[El hombre] sobrevivirá mientras continúe, como cosa natural, asumiendo los retos a los que se lanza".

---

[19] Lo fundamental en el pensamiento de Hegel es la idea de que nada puede haber sucedido en vano. Frente a los pensadores religiosos, que privilegian dos momentos -el primero, el del pecado y la catástrofe, y el último, el de la redención-, Hegel es el pensador del movimiento intermedio, considerado hasta entonces como secundario. Era incapaz de creer que lo que ocurriera pudiera carecer de importancia y pudiera olvidarse. No podía aceptar que los que cometían errores tuvieran que desaparecer, puesto que eran los representantes de lo falso, que es también un momento de lo verdadero. De ello se deduce que para que la verdad pueda ser y revelarse finalmente, como diría Heidegger, todos los momentos de la verdad deben mantenerse como presentes.

En este sentido, por tanto, Hegel fue un pensador que eliminó irreversiblemente a Dios del proceso histórico. Fue una profanación extrema de lo sagrado, que Marx desarrollaría más adelante.

Sin embargo, este enfoque cognitivo puede ser, de hecho, el medio de poner en marcha una justificación generalizada, que es también un aspecto conservador del pensamiento hegeliano. Entonces también debe ser posible percibir las discontinuidades que eliminan ciertos dados. Pero, ¿es necesario olvidar totalmente? Aquí nos topamos con una dificultad. En efecto, si se rechaza el tiempo lineal, e incluso simplemente el tiempo mismo, hay que encontrar la manera de integrar, de manera permanente y dinámica, la totalidad de lo que ha sucedido, sucede y sucederá.

Aquí, la linealidad de la historia, que se desprende de la invariabilidad de la naturaleza humana, es una dialéctica del desafío. ¿Y dónde encaja aquí el nominalismo?

Esta afirmación, como otras suyas sobre la inevitabilidad del poder y del Estado, constituye la esencia misma de la representación que el capital confiere a los seres humanos: todo es cuestionable; la felicidad es imposible; la lucha, el trabajo y el dolor son permanentemente necesarios; el mundo está inhibido por un defecto que sólo se puede trabajar para minimizar, salvo que el propio acto de hacerlo sólo potencia la dinámica por la que los seres humanos se entregan a un movimiento que carece de sentido, en la medida en que su meta es siempre inalcanzable.[20]

La posición nominalista de De Benoist le lleva también a rechazar el determinismo (la necesidad) en el ámbito humano y cultural: Rechazamos todo determinismo, ya sea "espacial" o "temporal". Es aquí donde nos separamos de todo 'orden' natural" (*Lesldeesa I'Endroit*).

Nos proponemos explicar cómo esta actitud obedece básicamente a una voluntad de hacer dos cosas a la vez: defender una tradición cuyas raíces hay que buscar en un envilecimiento biológico y, al mismo tiempo, proponer algo que esté fuera del liberalismo y del marxismo, los cuales exigen determinismo. Pero primero debemos llamar la atención sobre el hecho de que su afirmación ("Rechazamos todo determinismo") es incoherente: ¿cómo puede justificar su voluntad de tomar el poder intelectual diciendo que Marx fue antes que Lenin, y aún así ser capaz de decir que no hay determinismo?

Su modo de pensamiento es evidentemente dicotomizador y binario:

> La cultura es también todo lo que se añade a la naturaleza. Sin embargo, la "naturaleza" es necesidad: actúa sobre todos los que se salen de ella. Mientras que la cultura es azar; depende de elecciones que sólo están predeterminadas en potencia. Hablar de cultura es hablar del hombre, lo que significa que la realidad de la existencia es el azar, y ésta es la única realidad [Vu de Droite, p. 324].

Así pues, la Naturaleza se rige por un determinismo, y el hombre, que contempla la naturaleza desde la perspectiva del azar, anhela entonces organizarla para convertirla en un reino de orden (= ¡determinismo humano!).

> O bien existe un orden en el universo y la tarea del hombre es ajustarse a él (así, el establecimiento del orden público se ajustaría a la búsqueda de la verdad y la

[20] Esto se produce por esta invariante: la lucha es perenne porque la historia no tiene fin, lo que a su vez sugiere que las instituciones son necesarias y permanentes (el Estado en particular), y que el orden establecido debe por tanto persistir. "La respuesta 'superhumanista' consiste en decir que el hombre debe transformarse para volver a tomar posesión del mundo que ha transformado" (*Vu de Droite*, p. 329).

Por consiguiente, debemos adaptarnos a las diversas degeneraciones de las especies animales y vegetales, a las catástrofes, a la destrucción, a los diversos tipos de contaminación y a la mineralización de la naturaleza.

> esencia de la política se reduciría a la moral) o bien, el universo es un caos y el hombre debe emprender la tarea de darle forma [*Les Idees a I'Endroit*].

Utilizando el lenguaje de Hobbes: El estado de naturaleza es la guerra civil. El mundo es un caos [*Vu de Droite*, p. 91].

En realidad, existe otra posibilidad: que el mundo sea efectivamente un caos y, sin embargo, no sea un caos. No se trata de ordenarlo o disciplinarlo, sino de vivirlo. Es curioso que de Benoist, como tantos otros, sea capaz de afirmar, por un lado, que sólo el hombre es capaz de conferir sentido (que es otra forma de dar seguridad, como decíamos antes), pero no pueda, por otro lado, explicar cómo ese ser ha podido producirse a partir de un mundo sin sentido, si no es por absoluta casualidad, cosa que se niega a hacer. Tal vez parezca preferible decir que, a medida que la especie humana va conociendo un significado determinado, éste es entonces una expresión del pensamiento humano y, por tanto, una afirmación del fenómeno de la vida. Sin embargo, este razonamiento nunca va más allá de la oposición binaria de significado/sin significado. Que el mundo muestre diferentes formas es una cosa, otra muy distinta es querer imponer una forma al caos: es un presupuesto del despotismo, además de ser una expresión de la necesidad de seguridad. Y el capital, no lo olvidemos, es el gran organizador de formas, es un organizador.[21]

El pensamiento de Alain de Benoist es a veces mágico: la cultura aparece como algo dado, que se origina con el surgimiento del hombre. Pero, ¿de dónde viene y cómo se forma? En efecto, De Benoist afirma que "la hominización es en sí misma una ruptura con la naturaleza" (Vu de Droite, p. 324), pero no explica en qué consiste el proceso de esta ruptura, porque el hombre y la cultura siempre se consideran inseparables.

El hombre no sólo es siempre el sujeto de la naturaleza, a través de su transformación de la misma y de la utilización de sus recursos, sino que es a través de esta actividad como se constituye a sí

La exposición de Alain de Benoist contiene multitud de contradicciones y superficialidades. Exponerlas aquí no tiene mayor importancia, ya que nuestro objetivo no es polemizar sino presentar lo que se afirma como cuerpo doctrinal y ver si realmente puede representar el desarrollo del capital o una alternativa al mismo, como aspira a hacer. Como dice el propio de Benoist, estamos en buena posición para fundamentar esa alternativa porque hemos llegado a un momento singular, el final del ciclo que comenzó con el neolítico. De Benoist piensa que el ser humano es capaz de encontrar una solución, como la encontró entonces, gracias a la colocación de la tripartición de los indoeuropeos. Pero de nuevo esto reduce el alcance del problema, ya que el mismo problema lo tienen los chinos, que desconocían totalmente esta tripartición (y multitud de otros pueblos se encuentran en la misma situación). Y además, ¿cómo es posible que esta tripartición haya podido dar nacimiento a dos modos de evolución diferentes: el de Occidente, con la producción del individuo, la

---

[21] La cuestión del caos y la cuestión de la energía son tan fundamentales hoy como lo eran en los albores de la reflexión humana. Volveremos sobre ello más adelante.

autonomización del Estado y del capital, y el de la India, que engendró un despotismo comunitario?

La solución de Alain de Benoist a los graves problemas a los que nos enfrentamos hoy en día consiste en querer volver a las formas sociales ancestrales como modelos (aunque no se trata de un retorno puro y simple, ya que él desea una creación), lo que permitirá un florecimiento de los grupos humanos (evita hablar de razas), y un florecimiento de las culturas en toda su diversidad, junto con formas sociales que tendrán necesidad de jerarquías, poder, un estado, etc.....

Una representación como ésta no puede tener futuro. No es útil para el capital, ya que no puede representarlo en su totalidad ni proponerle una alternativa. Soy muy consciente de que la falsa conciencia es capaz de hacer que ocurra lo que quiere que ocurra, y de que una teoría puede servir a fines diferentes de su objetivo declarado. Obviamente, el contenido de *Mein Kampf* (una obra desquiciada y superficial, impregnada de mala fe) no revela nada importante sobre lo que podría denominarse la representación necesaria para el paso de la dominación formal a la dominación real del capital sobre la sociedad. Y, sin embargo, una "comunidad del pueblo" fue capaz de satisfacer, de forma inmediata, las necesidades de todos los desposeídos de Europa a principios de este siglo (¡y, por supuesto, existe hoy otro tipo de "comunidad"!).

La representación de la Nueva Derecha combina elementos de la representación del capital tal y como existe hoy en día con elementos de la representación producida por anteriores modos de producción.

La fijación de la Nueva Derecha en el pasado es en gran medida una medida de hasta qué punto se ha reducido la noción de comunidad; pone la mayor parte del énfasis en la individualidad, la personalidad y la comunidad étnica (lo cual es inevitable, dada la preocupación del movimiento regionalista por la necesidad de comunidades en las que un cierto modo de ser, una diferencia, pueda sostenerse). Por otra parte, la comunidad total de los humanos es algo que la Nueva Derecha rechaza, porque se niega a concebir la especie.

De Benoist habla irónicamente de "especificidad". Sin embargo, en mi opinión, se trata de una adquisición esencial que se desarrolló a lo largo de los dos últimos siglos, durante los cuales surgió una conciencia de la especie que afirmaba su unidad y el hecho de que contenía elementos invariables. Por otra parte, esta conciencia no es en modo alguno una exigencia de homogeneización del tipo que vemos realizarse hoy en día, y que es la manera que tiene el capital de unificar la especie.

Son muchos los que, de hecho, son conscientes del fenómeno de las especies, y esto es especialmente cierto en el caso de ciertos escritores de ciencia ficción, cuya exposición del mismo subraya siempre al mismo tiempo la necesidad vital de la diversidad. Así pues, el tema de la identidad ocupa a menudo un lugar central en sus obras (cf. A.E. Van Vogt, Spinrad, Malaguti, Herbert, Ursula Le Guin, etc.). Estos escritores están preocupados por la perennización de la especie en el cosmos, pero para ellos esto no implica una dominación frente a otros seres vivos del planeta, como ha sido el caso hasta ahora, sino más bien una

simbiosis y una armonía con otras especies "conscientes". Asistimos aquí también a una superación del antropocentrismo, tema que ha preocupado con frecuencia a los escritores de ciencia ficción[22].

> Una reducción de las dimensiones espaciales y temporales de la comunidad sólo invita a volver a lo que hizo el nazismo: es un callejón sin salida. El capital no puede contentarse con una comunidad restringida, razón por la cual el nazismo no fue capaz de prolongarse -el propio nazismo fue eliminado no por la democracia, sino por la comunidad despótica del capital, que se basa en la reducción de los seres humanos a partículas indiferenciadas (que es como se reabsorbe el fenómeno democrático).mismo como hombre. Podría decirse entonces que la cultura es la naturaleza que, entre otras posibilidades, el hombre tomó sobre sí, y así se hizo Hombre [Idem, p. 324].

¡Aquí se hace que la cultura preexista a la naturaleza humana!

Parece que el pensamiento binario es incapaz de evitar caer en la trampa del antropocentrismo (como se desprende de las citas precedentes), que es lo que Alain de Benoist afirma querer eliminar. Sin embargo, un escritor latino, Celso (autor de El discurso verdadero), a quien de Benoist cita libremente, ya había comprendido que la cultura no es una prerrogativa del hombre. "El mundo visible", escribió, "no ha sido ordenado sólo para el hombre. Todas las cosas nacen y perecen para el bien común del conjunto, mediante una incesante transformación de elementos." Continúa diciendo que Dios no favorece al hombre sobre los demás animales y que no somos señores; menciona el comportamiento social de las hormigas y las abejas y señala que fueron las hormigas las que inventaron la cría y el cultivo.[23]

Su antropocentrismo es estructural porque el azar es definido por él en relación con el hombre -el azar es elección- y es desde este punto de vista desde el que procede a definir la cultura, también como elección. Y sólo entonces, y por oposición a esto, describe lo que es la naturaleza. Además, acepta como definitivo el proceso de autonomización del hombre en relación con la naturaleza, como si no tuviera repercusiones en el conjunto de la vida y estuviera separado de las consecuencias ecológicas que ahora son evidentes para todos. Sin

---

[22] Las citas de Celso proceden de Louis Rougier: *Celse contre les Chretiens* (Ed. Copernic), p. 206.

No cabe duda de que el pensamiento binario está ligado al antropocentrismo, pero sigue siendo necesario definirlo con precisión. Parece plausible pensar que también podría estar vinculado a la simetría bilateral. Sin embargo, la simetría bilateral, que es una modalidad del ser de la vida, y que tal vez sea en sí misma una reducción, podría tener grandes ventajas. En otro lugar hemos hablado de cómo el arte es un intento de los seres humanos de recuperar una simetría radiante y, al hacerlo, establecer una comunicación con otras formas de vida. Esta conciencia irradiante marca una huida completa del antropocentrismo reductor.

[23] La afirmación de la unidad del hombre implica el reconocimiento de que el otro también es "hombre" y que, a pesar de las grandes diferencias, todos participan de un mismo ser, de una misma realidad. De ahí que matar y torturar se conviertan en actos imposibles.

Se puede llegar al mismo resultado mediante una defensa de las culturas diferentes y específicas, aunque existe el peligro de que esto lleve a un encogimiento de los horizontes.

embargo, el fenómeno de la cultura humana está incluido en el proceso total de desarrollo de la naturaleza (lo que define a los humanos no es tanto la cultura como su autonomización), y lo que estamos viendo hoy es una contradicción entre ambos. El acceso de la especie humana al pensamiento concierne a todas las especies. Tarde o temprano habrá que detener la autonomización de nuestra especie para que las distintas formas de vida puedan seguir existiendo: si no lo hacemos, los hombres y las mujeres quedarían, al menos a estos efectos, inmersos en la naturaleza.

Ya hemos dicho antes que el concepto de especie nos parece limitante, tanto porque sus implicaciones son demasiado zoológicas, como porque se corre el riesgo de aceptar la idea de que los hombres y las mujeres son meramente "animales".

Además, utilizar el concepto es permanecer dentro del ámbito del capital, dentro de ese modo que el capital en su representación utiliza para individualizar la unificación de hombres y mujeres, y dentro del cual todos nosotros somos tratados como objetos. Pero, por otra parte, rechazar el concepto de especie en favor de microcomunidades (especialmente del tipo previsto por Alain de Benoist) no es en absoluto una negación del capital, porque todas ellas pueden integrarse, impidiendo así que los hombres y las mujeres avancen hacia una comprensión de la situación en la que se encuentran hoy.

Incluso suponiendo la realización de la unidad de los hombres y las mujeres (por haber recuperado una realidad de la que han sido despojados) y la eliminación del capital, esto no significaría el fin de toda lucha: los seres humanos no vivirán sus vidas encerrados en un capullo y anclados en la "seguridad", ya que para garantizar su existencia continuada en esta tierra, siempre tendrán que enfrentarse a situaciones que requieran lucha. Se puede imaginar la posibilidad de movimientos glaciares, convulsiones causadas por desplazamientos subterráneos que provocarán terremotos y volcanes. Será necesaria una gran energía porque eso es lo que requiere la vida para sobrevivir en el cosmos.

Los que piensan que tras una revolución o una catástrofe podría surgir un paraíso terrestre están diciendo que la situación actual debería ser sustituida por su opuesto negativo, lo que es reductor, porque prevé la eliminación de ciertos atributos esenciales de la vida, a la manera de los que piensan que un día ya no habrá dolor, que se abolirá el sufrimiento, etc.[24]

Un último apunte sobre este tema: la comunidad se concibe casi siempre como una prótesis y, por tanto, como una terapéutica. Una comunidad realizada es necesaria para que los hombres y las mujeres, que han estado divididos, puedan reunificarse. La comunidad es su medio para ello. No debe considerarse como el resultado espontáneo de una unión a nivel planetario (como la totalidad de la especie), ni a nivel de zonas geográficas concretas (como una agrupación limitada de seres humanos). Y, en definitiva, la dimensión de la comunidad no debe considerarse interna al ser humano, aunque sea una condición necesaria para la fundación de la comunidad humana.

[24] Por eso siempre hemos insistido en los graves peligros que acechan a la fórmula "abolición del trabajo".

Volviendo ahora a la cuestión de la cultura (que es el eje principal de las investigaciones de De Benoist), es importante señalar que el problema comenzó a hacerse sentir realmente bajo el capitalismo en su fase mercantilista y liberal más temprana, y que fue retomado posteriormente tanto por los reaccionarios como por los revolucionarios. Marx, por ejemplo, sugirió y se esforzó por su reconciliación. De Benoist, sin embargo, nos presenta una teorización del desarrollo autónomo de la especie humana como un hecho cultural -un intento que está en perfecta armonía con la representación del capital ya que este último sólo puede ser la antropomorfosis de un ser autonomizado.

Sin embargo, de Benoist no puede prescindir por completo de la naturaleza, ya que para él la naturaleza sirve para algo al permitirle afirmar que ciertas determinaciones esenciales (para él) son perennes, como la propiedad privada, por ejemplo, cuyas raíces se encuentran en el instinto territorial, o las incesantes luchas en el seno de las sociedades humanas, consideradas como indicios de la naturaleza asesina del hombre y de su agresividad original. El problema de la cultura es el mismo que el del nominalismo: no es una operación del azar.

La exaltación de la cultura y del azar pretende ser una reafirmación de la importancia del hombre (el hombre es aquí un universal), y una oposición al estructuralismo, que también postula la primacía de la cultura. Sin embargo, en su afán por encontrar una base biológica y científica para su teoría de la diversidad y la desigualdad humanas, de Benoist se apoya en la sociobiología, que es un modelo del estructuralismo biológico. El ser vivo, el ser humano, no tiene importancia; lo que importa son sus genes y cómo éstos se interrelacionan.

Cita a Richard Dawkins en Le Figaro (junio de 1979):

> Los genes se multiplican en enormes colonias (nosotros mismos) con total seguridad,[25] aislados del mundo exterior y manipulándolo a distancia. Estos genes nos han creado, mente y cuerpo, y su preservación es la razón última de nuestra existencia. Somos sus máquinas de supervivencia.

(Se trata de una expresión más sofisticada de la antigua formulación de *Weismann* sobre el soma y el germen). Pero si los genes -que, por ser particulares, son expresiones del nominalismo- nos determinan realmente, ¿cómo opera el azar en nuestras vidas? ¿Cómo podemos elegir? ¿Está el azar contenido como posibilidad en un gen? Es cierto que de Benoist tiene algunas reservas al respecto, y formula algunas críticas al final del artículo, pero éstas se refieren a algunas otras afirmaciones exageradas de la sociobiología, y en absoluto a las cuestiones que nos ocupan. Concluye:

> Dawkins tiene razón al señalar que el hombre, contrariamente a los genes obstinados que "se sirven de él", es el único capaz de prever. Esta es la razón por la que "sólo nosotros en esta tierra somos capaces de rebelarnos contra la tiranía de los

[25] Se trata de una "ansiedad" antropocéntrica.

> replicadores egoístas". La lucha del futuro quizá se reduzca a esto: la rebelión de los efímeros prevividores contra los ciegos inmortales.

Esta invocación a la ciencia ficción deja todo sin respuesta, pues ¿qué es lo que hace que el hombre vea el futuro y se rebele? ¿Se trata de ciertos genes? o de otros elementos? o ¿se trata de la operación del verdadero azar?

La oscilación entre el nominalismo, la cultura y el azar (que se ven muy visiblemente favorecidos) y el universalismo, la naturaleza y el determinismo (que quedan en la oscuridad) está relacionada con la búsqueda de la identidad y de las raíces. La identidad es permanencia; no debe ser perturbada por ninguna discontinuidad; por eso necesita estar firmemente anclada, porque la identidad lleva consigo o al menos implica la necesidad de seguridad.[26] De Benoist afirma que la identidad de los pueblos occidentales está determinada por su pertenencia al grupo étnico indoeuropeo, y que tienen que recuperar la tradición de este grupo. Además, trata de justificar (que es otro aspecto de la identidad) el valor de esta cultura -regida por la propiedad de la tierra, el individuo, el Estado, etc.- que a su vez requiere algún fundamento incontestable, que hay que buscar en el orden de la naturaleza.[27]

El orden de la naturaleza

El orden de la naturaleza desempeña un papel esencial en la justificación de la violencia y, por tanto, también de las luchas intestinas dentro de la especie. Muchos teóricos aceptan la tesis de que el hombre ha sido asesino desde el principio. Por lo tanto, si existe este instinto asesino dentro de la cultura, el objetivo de la educación debe ser neutralizarlo e inhibirlo. El principio del placer ya no es el de disfrutar al máximo (y no sólo sexualmente hablando),

---

[26] La Nueva Derecha no es inmune a la dificultad a la que se enfrentan ahora todos los grupos comprometidos en la búsqueda de una identidad que pueda distinguirlos: la voluntad de establecer una teoría de la Derecha y la voluntad de establecer una identidad están íntimamente relacionadas. En un estudio futuro, quiero profundizar en el concepto de identidad, que sólo puede analizarse en el contexto de conceptos afines, como representación, valor, etc.

[27] Incluso Robert Vacca quiere establecer una tradición que tiene que ser fuerte y nueva, en la que el saber debe prevalecer sobre el tener, proporcionando así una verdadera eficacia:

"El rechazo de la eficacia -en un mundo superpoblado- implica la decisión de dejar morir a grandes masas de personas".

(Manuale per una improbabile salvezza, p. 52).

Dicho esto, Vacca rechaza a continuación cualquier cuestionamiento de la ciencia y la tecnología; quiere que se desarrollen al máximo.

Dado que, en su opinión, existe una desigualdad entre las personas relacionada con la posesión de conocimientos, es incapaz de aceptar la democracia en su forma actual, y propone que en lugar de un hombre un voto haya un número diferente de votos para cada persona (p. 128).

Como ocurre a menudo con las personas que podríamos llamar de derechas, la crítica de la democracia no va nunca más allá del marco de la eficacia operativa inmediata.

sino el de matar. En consecuencia, la vida social se convierte en represión y sublimación, ¡y el amor en una diversión del acto de matar! A lo sumo, el amor es un equivalente general, una mediación; la inmediatez perdida debía reencontrarse en el amor cristiano,[28] que se convierte en el medio de reunir lo que ha sido dividido, aboliendo desigualdades y contradicciones, uniendo cosas diferentes. Su carácter de equivalente general se revela perfectamente por el modo en que cada amor particular llega a reflejarse en el amor de Dios en el que se funda. De este modo, todos los amores se hacen compatibles y operativos.

El estudio de la etnología de los primates ha llevado a la creencia de que existe una agresividad humana inherente; sin embargo, este trabajo también ha revelado la importancia del contacto y el tacto entre los miembros dentro de los grupos de primates. ¿Cómo pueden conciliarse ambas conclusiones?

La suposición de que el hombre es un asesino y un carnívoro también sirve para justificar otro hecho de la cultura: el enorme consumo de carne. En este caso, sirve a los intereses ideológicos tanto de la derecha como de la izquierda. Así, el grupo de extrema izquierda *Communisme ou Civilisation* declara que comer carne es la dieta superior porque permite al hombre desarrollar su cerebro. Los seguidores de este grupo se basan aquí en Marx y especialmente en el ensayo de Engels "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", que es una verdadera oratoria a favor de las proteínas animales.

---

[28] Parece que la visión del amor propuesta por Mo Tau (siglo V a.C.) tiene algo de la misma cualidad.

Los estudios de Irwin S. Berstein sobre la etología de los primates muestran la necesidad de relativizar la importancia de la agresividad (cf. La Recherche nº 91, 1978):

Una vez más vemos que la característica clave de los primates es su naturaleza social. Esto es más importante que su capacidad de agresión.

Durante demasiado tiempo hemos concebido la dominación en términos de capacidad agresiva y de demostración de superioridad física en combates individuales. A partir de ahora creo que habrá que tener en cuenta la naturaleza social del combate. Las alianzas sociales en el centro de una tropa son notablemente eficaces para excluir a los intrusos y disminuir las fuerzas que tienden a la dislocación de la tropa.

Al hablar de las dimensiones sociales de la vida animal, es muy importante tener en cuenta lo que Kropotkin dice al respecto en Ayuda mutua. Sostiene que como el territorio de las especies animales se ha reducido debido a las presiones humanas, los animales se han vuelto ahora más "individualistas". A menudo se dice que la existencia de los pueblos primitivos ya no es posible debido a la contaminación por otras formas sociales; lo mismo ocurre con los animales. Se está estudiando a seres que han sido completamente perturbados por nuestra acción.

En lo que respecta al hombre, es un error utilizar el comportamiento de nuestros antepasados o la organización social de los babuinos como modelos para explicarnos a nosotros mismos, como señala muy justamente Vernon Reynolds en su libro The Biology of Human Action. El libro es especialmente interesante por la forma en que el autor es capaz de demostrar que la verdadera dimensión del ser humano en su evolución es su capacidad de pensamiento conceptual. Es esto, y no su agresividad, lo que Reynolds considera que permitió a nuestros antepasados resolver los problemas planteados por la "adaptación" al medio de la sabana abierta.

Nos proponemos ampliar esta idea en un estudio del fenómeno de la aparición del hombre y la mujer; al mismo tiempo, también nos proponemos exponer, en forma de tesis, el problema de la violencia.

He aquí una definición preliminar aproximada:

La violencia aparece o se manifiesta cuando se ha producido una ruptura dentro de un proceso. La violencia es lo que permite que se produzca una ruptura, ya sea en la esfera física, cósmica, biológica o humana. La violencia implica la aparición abierta de fuerzas y la puesta en marcha de energías de distinta magnitud. Implica que esta violencia debe ser dirigida.

Habrían hecho mejor en consultar la obra de Oscar Maerth: El extraño origen del hombre. Maerth cree (al igual que la Nueva Derecha) que la génesis del hombre es un hecho enteramente cultural: los hombres se hicieron hombres comiendo el cerebro de sus congéneres. Dado que la inteligencia parece ser digerible, uno puede devorar a su vecino que resulta estar dotado de un cerebro más desarrollado, y adquirir su inteligencia. Y puesto que las mujeres, al parecer, fueron dejadas de lado en este festín, es posible explicar así su inferioridad, así como la desigualdad entre las razas, y por qué algunas de ellas son inferiores y otras superiores.[29]

Los partidarios de *Communisme ou Civilisation* adoptan una línea aún más extraña cuando acusan al modo de producción capitalista de no satisfacer las necesidades carnívoras del hombre. Para ellos, en efecto, capitalismo = vegetarianismo porque el consumo de carne disminuye a medida que se generaliza la alimentación a base de cereales.

Sin embargo, esta afirmación es bastante vacua y, de hecho, es todo lo contrario. Evidentemente, la carne que consumimos hoy en día ya no es el alimento inocente y sencillo que comían los hombres del paleolítico. Sin embargo, dada la explosión demográfica y el enorme despilfarro que supone la cría de animales (ya que la misma cantidad de grano que se destina a producir cierta cantidad de carne puede servir para alimentar a un mayor número de personas), es muy probable que la comunidad del capital llegue a imponernos algún tipo de vegetarianismo. Según todas las apariencias, tendremos una solución como la del neolítico, con la introducción de los cereales en la dieta humana. Y aquí tenemos de nuevo un eco del pasado, aunque muy lejano y distorsionado.

Incluso aquellos que no son devotos frenéticos y extremos del carnivorismo (como el grupo *Communisme ou Civilisation*) siguen opinando que el hombre es omnívoro y, por tanto, también carnívoro. En su apasionado alegato a favor del omnivorismo humano -que vincula al hombre con los cerdos- pasan en silencio por encima de estudiosos como Cuvier, que en sus Lecciones de anatomía comparada (1801) decía:

La anatomía comparada demuestra que el hombre se parece en todo a los animales frucívoros [que comen fruta] y en nada a los carnívoros.... Sólo disfrazando la carne muerta y haciéndola más tierna mediante la preparación culinaria puede ser masticada y digerida por el hombre, para quien la visión de la carne cruda y ensangrentada provocaría de otro modo horror y repugnancia.

Tanto Buffon como Bichat hacen la misma observación, es decir, en relación con las personas que vivían antes del desarrollo del capitalismo industrial y la agitación agraria básica, y antes del comienzo de la producción ganadera con fines lucrativos (una actividad que se injertó en el comercio del maíz).

---

[29] Sobre el tema del origen de la especie humana, el libro de Elaine Morgan The Descent of Woman (El descenso de la mujer) es una lectura estimulante y agradable, porque en él se reintegra a la mujer en el proceso de génesis; también es interesante porque se apoya en una teoría extremadamente astuta que postula un retorno a un medio acuático.

Así pues, aquí, como en todos los ámbitos, ¡uno invoca a los eruditos de los que tiene necesidad![30]

El estudio de la relación entre naturaleza y cultura se ve limitado la mayoría de las veces por el problema de tener que justificar una representación. La naturaleza se aprehende a la vez como equivalente general y como operativo. Ha perdido toda su inmediatez; ya no es el reino de la vida. Por lo tanto, es importante apreciar el modo en que se entiende aquí la relación entre naturaleza y cultura, sobre todo teniendo en cuenta que estamos viviendo el fin de una cultura, como han determinado diversos teóricos como Levi-Strauss; debemos comprender que el problema actual es cómo detener la autonomización de la cultura. Por otra parte, formar nuestra percepción de lo que será la futura comunidad humana requiere un análisis de todos nuestros modos de comportamiento actuales y de los que originariamente les dieron origen. Así, nuestro comportamiento hacia los animales está condicionado en gran medida por la cría de animales, que se impuso en el neolítico. De esta práctica surgieron tanto la noción de propiedad privada como el valor de cambio y, en particular, su capacidad de autonomía. Entonces, ¿cómo es posible, a la luz de esto, preservar esta actividad y presupuesto del desarrollo del capital? Es más, la cría de animales proporcionó toda la base para el surgimiento del patriarcado. En efecto, esta práctica permitió al hombre no sólo comprobar la realidad de su papel en la procreación, sino también manipular la reproducción. A partir de entonces le fue posible modificar su actitud hacia las mujeres. No creo, como Frangoise d'Eaubonnes, que la cría de animales permitiera a los hombres darse cuenta de que tenían un papel en la reproducción, sino más bien que les permitió objetivar una realidad y manipularla. En cierto modo, la cría de animales fue el comienzo del punto de vista científico, que consiste en tratar al otro (ya sea ser humano, animal, vegetal, cosa) o incluso al yo, como un objeto.[31] Esto podría considerarse como la conciencia (que es participación) transformada en conocimiento (que es manipulación).

Es evidente, pues, que hay que abandonar la ganadería y permitir que los animales domésticos vuelvan, en la medida de sus posibilidades, a un estado de naturaleza. No son indispensables para la agricultura, contrariamente a la opinión de los seguidores de la

---

[30] Por eso me referiré ahora a una corriente que sostiene que el hombre es frugívoro y que toda medida curativa debe ser proscrita: se trata del movimiento higienista americano, representado principalmente por Shelton. En Francia, el movimiento Nouvelle Hygiene difunde y defiende sus posiciones básicas desde hace varios años (cf. Invariance nº 1 Ser. Ill, pp. 14-15).

El movimiento en sí trata de redescubrir cuáles son los datos biológicos fundamentales del hombre y la mujer mediante la elevación de las barreras culturales. Los estudios científicos han demostrado que gran parte de las soluciones a las dificultades que plantean ciertos fenómenos vitales residen en el retorno a un comportamiento más natural (es decir, implican la eliminación de prácticas culturales). Es el caso del parto, que ahora debe contemplarse tanto desde el punto de vista de la mujer como del niño (véase el método Leboyer de parto natural). Lo mismo cabe decir de los diversos problemas psicológicos provocados por la falta de caricias, algo que sigue siendo psicogenéticamente importante (cf. el extraordinario libro de Ashley Montagu: Touching, que retomaremos más adelante). Todo esto plantea todo el problema de la validez de las intervenciones humanas (¡aunque sin caer en un taoísmo occidentalizado!).

[31] Esto debe tener necesariamente una influencia considerable en la forma de aprehender al otro. Así pues, es comprensible que en lugares donde la ciencia no se ha desarrollado nunca puedan existir civilizaciones basadas en el otro y no en el yo.

biodinámica. Se puede realizar un ciclo de elementos que regenere el suelo sin recurrir al abono.

Lo que se ha dicho sobre la cría de animales se aplica igualmente a la agricultura. Frangoise d'Eaubonnes señala que la desertización de amplias zonas de Oriente Medio fue el resultado de la explotación del hombre. Pero no se debió únicamente a que el hombre destruyera el antiguo modo de hacer de las mujeres, que implicaba dejar la tierra en barbecho, ya que las prácticas de arado e irrigación fueron de hecho una causa más importante del agotamiento de los suelos. Hay que cuestionar el hecho de cultivar o hacer crecer las plantas, porque hay que encontrar un nuevo vínculo con la naturaleza. No se trata sólo de acabar con el monocultivo, que es hoy la principal causa de la degradación de los suelos y del parasitismo, sino también de encontrar una forma de producir nuestros alimentos que no cause más problemas ni desequilibrios.

La cría de animales ha tenido otro efecto esencial en la humanidad: los humanos han tenido tendencia a verse a sí mismos como un rebaño al que tienen que hacer prosperar y crecer. Hay una continuidad que va desde el "Creced y multiplicaos" bíblico, pasando por la concepción de Adam Smith de que el elemento fundamental del proceso de producción es el hombre (es decir, lo que Marx llamó capital variable), hasta el aforismo de Stalin de que "el hombre es la forma más preciosa de capital". Esta continuidad, que es al mismo tiempo una falsa conciencia, rebota en quienes la adoptan. La manipulación de las cosas se convierte en manipulación de las personas, la dominación de la naturaleza se convierte en manipulación de las personas (Adorno y Horkheimer). En otras palabras, los supuestos científicos establecidos en el neolítico con la difusión de la cría de animales fueron de la mano con el desarrollo hacia la domesticación (que hemos examinado ampliamente en otra parte). Y se manifiesta de nuevo en esta contradicción vital: los hombres siempre quieren distinguirse de las bestias, y sin embargo se tratan constantemente como animales. Así, la inseminación artificial, que al principio se utilizaba con animales, tiende ahora a utilizarse con humanos (¡lo que ha dado lugar al florecimiento de los bancos de esperma!).

Conclusión

La mayor parte de los debates teóricos, así como los diversos intentos prácticos de fundar otro modo de vida, no son, como hemos dicho, más que ecos del pasado; mientras que el capital mismo no se estanca, sino que, por el contrario, avanza cada vez más claramente hacia la realización de la comunidad despótica. Lo hace reactualizando ciertos fenómenos que operaban hace más de cincuenta años. Así ocurre con el caso de la inflación. La subida del precio del oro a 800 dólares la onza (38 dólares en 1968), y la subida del precio del petróleo son las manifestaciones más espectaculares de ello. En efecto, existen ciertos paralelismos con la famosa inflación de la república de Weimar en los años veinte[32] (y no

[32] El deslizamiento hacia el proteccionismo es otra manifestación de lo que se vio que ocurría en los años veinte. Más allá de su significado como fenómeno puramente económico, el proteccionismo denota una

es sorprendente que muchos de los debates teóricos sean un eco de esta época pasada). La inflación de los años 20 jugó un papel fundamental como brazo de desorganización en el seno de la clase obrera; provocó la destrucción de la vieja sociedad burguesa y permitió el paso a la dominación real del capital sobre la sociedad, que se hizo políticamente operativa gracias al nazismo. En nuestra época, la inflación (entendida por referencia a diversos fenómenos que no podemos analizar aquí) a nivel mundial, tiende a desarraigar las estructuras, ya sean las viejas estructuras sociales precapitalistas o las de la sociedad burguesa, o en el caso de Occidente, las representaciones económicas arcaicas que impiden la realización de la comunidad despótica. A un nivel más profundo, la inflación conduce a un desarraigo de la especie humana, es decir, socava todas sus representaciones de seguridad establecidas originalmente a través de las diversas instituciones de la sociedad; así, la especie humana se ve obligada, en última instancia, a confiarse al movimiento del capital.

A través de la inflación puede esbozarse una solución alternativa al problema energético. En vista de los altos precios del petróleo y del oro, se ha hecho posible financiar la investigación sobre el uso de la energía solar, la energía geotérmica, etc., o inventar otra fuente de energía. Paradójicamente, esta enorme inflación podría acelerar la introducción de mercancías libres, en cuyo caso habrá desaparecido una representación generalizada del intercambio. Pero, al mismo tiempo, anunciará un despotismo aún más poderoso, porque se habrá llegado a él por dos vías opuestas: la libre circulación de la inflación que conduce a la desaparición de los precios, y la lucha contra la inflación que implica un control estricto de los salarios y los precios. Evidentemente, la primera vía no podría producir este resultado de inmediato debido al poder de las antiguas representaciones y a la incapacidad real del capital para controlarlo todo; en este caso, por tanto, las "mercancías libres" se asignarían a cada uno según su función en el proceso total del capital.

En cualquier caso, la inflación actual, con unos tipos de interés y de préstamo extraordinariamente elevados, hace necesaria una reestructuración a escala mundial, sobre todo teniendo en cuenta que los países islámicos que ocupan esa zona intermedia entre Oriente y Occidente se ven convulsionados por un cuestionamiento de la dinámica capitalista -independientemente de que lo proponga Estados Unidos o la URSS.[33] Dudamos

---

voluntad de preservar la identidad amenazada por la circulación internacional de capitales. Así operó con los nazis.

[33] Para resistir a las dos fuerzas de la occidentalización (es decir, la penetración del capital), el pueblo ha vuelto al Islam, que es el fundamento y el cemento de su comunidad; también está a punto de dotarse de un nuevo contenido:

Así, el Islam tiene más el aspecto de una concepción social, de un factor de orden nacional y de evolución y progreso de los pueblos, que de una religión en el sentido estricto de la palabra. Esta característica del Islam, que impregna todos los aspectos de la sociedad, ha creado una situación en la que no hay lugar para ninguna otra filosofía -social, liberal o modernista- que pueda encajar ni con las concepciones de un partido de la burguesía nacional, ni con la filosofía propugnada por los descendientes locales del marxismo.

Como política y como civilización, el Islam ha superado sus propias enseñanzas. Ello se debe a que el concepto de Umma islámica (que va más allá de las civilizaciones, las culturas, las naciones, las sociedades, las etnias y los pueblos unidos bajo el Islam) se ha extendido más allá de todas las civilizaciones y culturas

mucho que estos países puedan encontrar un camino distinto al capitalismo, pero no es imposible que lleguen a alguna variante del mismo; pero tampoco podemos excluir la posibilidad de que el capitalismo se afiance allí, generando así una vasta zona de inestabilidad.

No en vano la URSS intervino entonces en Afganistán, aparte de que se trataba también de una medida de trascendencia interna, pues Rusia debe tener un ojo puesto en sus propias repúblicas islámicas.

Además, los acontecimientos podrían acelerar la aparición de una forma de oposición al capital en el África negra (donde el proceso capitalista puede haberse ralentizado, pero desde luego no abolido) y esto ocurriría en una zona aún menos capaz de acoger el capitalismo que los países islámicos. Las vastas poblaciones de desarraigados en África también podrían lanzarse a un movimiento para fundar una identidad propia, como ocurrió durante la revolución cultural en China en los años 60, cuando el modelo ruso fue virulentamente rechazado en favor de una especificidad china. Este fenómeno, que ha aparecido con frecuencia a lo largo de la historia de China con períodos de xenofobia, podría muy bien manifestarse de nuevo y engendrar otro impulso hacia la desestabilización.

Lo que estamos viendo hoy es un movimiento de aceleración, como el que pone de relieve el proceso de inflación, junto con los primeros inicios de una vía energética alternativa. (Todos los momentos decisivos de la historia han ido acompañados de convulsiones en el campo de la energía). Cualquier estabilización es imposible bajo esta ola inflacionista: las personas que se oponen al capital están encontrando difícil recaer en alguna posición desde la que entonces serían capaces de hacer un compromiso entre sus propias necesidades y el desarrollo del capital; es algo que están encontrando que ya no pueden ignorar.

Así pues, nos encontramos ante un doble fenómeno: el conjunto mundial se reestructura y los pueblos que aún no están realmente controlados por el capital se domestican. En cuanto a esto último, las diversas guerras de guerrillas locales en Indochina, la intervención soviética en África y Afganistán y las luchas internas en Irán suponen todas ellas la supresión de las diversas comunidades que han planteado oposición, a menudo hasta el

---

que existían en estas regiones antes de los inicios del Islam [Anouar Abde-Malek: "Una de las civilizaciones universales" *Le Figaro* 18/1/80].

En cuanto a la percepción de la occidentalización, tanto si ésta procede del lado estadounidense como del soviético:

La occidentalización, tanto de Oriente como de Occidente, conlleva una lucha sin cuartel entre dos sistemas que tienden a suplantarse mutuamente, mientras que los pueblos iraníes, afganos, árabes musulmanes y quizás todos los pueblos del Tercer Mundo, no ven más que dos grados del mismo proceso de occidentalización que les espera, dos momentos de la misma tendencia de Occidente a imponerse universalmente, a negar al otro.

En esta región, el socialismo no constituye una respuesta igualitaria a la explotación capitalista, sino al contrario, una respuesta capitalista a la ausencia de capitalismo, una respuesta a lo que se sitúa fuera del universo económico, cultural y político occidental [Salah Bechir: "Dos grados de la misma batalla" Le Monde, 15/1/80].

Esta percepción forma parte de la maduración general de la comprensión tanto de lo que fue la revolución rusa de 1917 como de la etapa en la que nos encontramos hoy. Es una parte vital de una nueva y ascendente representación que no tiene nada en común con la nuestra, pero que es un paso adelante.

punto de eliminarlas totalmente. La comunidad mundial e internacional del capital está fundamentalmente de acuerdo en este punto: significa que los enfrentamientos soviético-estadounidenses no son más que farsas políticas y un encubrimiento evidente de sus intereses divergentes inmediatos. No pueden conducir a una tercera guerra mundial como piensan ciertos revolucionarios y como quieren hacernos creer varios periodistas.

La separación con respecto a las viejas representaciones es cada vez mayor, junto con el rechazo del devenir del capital. Sin embargo, en Occidente, este rechazo se expresa a menudo por una simple renuncia que raya en la pasividad, lo que indica una profunda pérdida de energía de los seres humanos. Es cierto que con 1980 debe comenzar, como se proclama en diversos medios, la era de las catástrofes. El miedo a que esto ocurra está teniendo un efecto asfixiante en las personas, llevándolas a proponer y luego a vivir la actitud de "¿a quién le importa?", propia de la resignación.[34]

Hay gente que quiere romper o que está rompiendo con la dinámica del capital pero cuyo pensamiento está bloqueado porque está inmerso en representaciones que en realidad no son más que combinaciones de elementos ideológicos unitarios surgidos de la izquierda o de la derecha, a menudo pálidos reflejos del pensamiento del pasado.

Hay que huir del Tiempo, hay que crear una vida femenina y humana: son estos objetivos imperativos los que deben guiarnos en este mundo cargado de catástrofes.

Jacques Camatte

Febrero de 1980

Traducido por David Loneragan

***

[34] La técnica del desvío (detournement) realiza la complementariedad, permitiendo así un estrechamiento de lo combinativo. Se piensa que se rompe una conexión y, por tanto, que se desarraiga algo: *"¿Qué es este saber, fundado en la suposición tácita de que nunca se está tan mal servido como por uno mismo...?"* (Vaneigem: *Le livre des plaisirs* [Ed. Encre, p. 13]).

A partir de una desviación de un adagio popular se puede producir la simetría de lo que se propagaba antes. No se subvierte nada.

Como consecuencia lógica de esto, podemos tener a un comentarista de derechas como Gregory Pons escribiendo en Le Figaro del 22/9/79:

El freno constante que aplica la sociedad de mercado, al confiscar la vida y pervertir los placeres y los deseos del hombre, revela una clara convergencia entre *Le livre des plaisirs* de Vaneigem y las nuevas corrientes de pensamiento como la de Alain de Benoist, que basa gran parte de su crítica de las ideas contemporáneas en el rechazo del "imperialismo de mercado" entre los dos polos de la esfera intelectual empiezan a saltar chispas que podrían formar un flujo de energía ['La nueva derecha: Nietzsche entierra a Marcuse'].

***

Epílogo sobre el tema de la antropomorfosis y la fuga del capital

La antropomorfosis del capital es notablemente evidente en la obra de los nuevos economistas, que basan su pensamiento en el hecho de que el hombre es racional y buscará su mayor beneficio (esta proposición constituye la base de la microeconomía, y según los liberales puede verificarse en la realidad); si el hombre es racional, entonces debe serlo en todas las dimensiones de su vida individual y social. La ciencia económica, la ciencia de las elecciones racionales, se infunde en todas las esferas de actividad y, en última instancia, en todas las disciplinas; es la ciencia social por excelencia. Y aquí nos encontramos de nuevo con la concepción original y unificadora de Adam Smith, tal como la expuso en La riqueza de las naciones (1776). Para facilitar la comprensión, he aquí un pintoresco ejemplo tomado de la muy estimada revista de *Chicago Journal of Political Economy* (febrero de 1978): El artículo se titula **"A Theory of Extra-marital Affairs**". En él, se hace un análisis del tiempo que se pasa con el cónyuge y con el amante, y se llega a la conclusión de que: "En el óptimo, la utilidad marginal del tiempo pasado en el matrimonio es igual a la utilidad marginal del tiempo pasado en la aventura (df/dtl = df/dt2)". La decisión de tener un amante es análoga a la decisión de cometer un delito, ¡aunque el grado de fe religiosa aparece en el cálculo!

Sobre el tema de la criminalidad como actividad económica, Jenny escribe

> Las actividades delictivas son atractivas para aquellos individuos que ven en ellas un elemento particular de riesgo, es decir, el de ser detenidos y castigados (ya sea con una multa, una pena de prisión o una ejecución). Para el economista, el punto de partida del análisis es que la infracción de la ley resulta de una elección por parte del individuo que busca maximizar su esperanza de utilidad o beneficio; así, los cálculos económicos tradicionales son aplicables a la participación en actividades ilegales
>
> ["*TEconomie retrouvee"* en *Problemes Economiques* nº 1598, p. 28],

Marx ya había abordado esta cuestión (aunque lo hace desde un punto de vista objetivo -el papel del delincuente en el proceso de producción- y no desde el punto de vista subjetivo del propio delincuente -la motivación económica del delito-), para hacer una denuncia mordaz de la inhumanidad de la sociedad capitalista. En *Capital y Gemeinwesen* (Ed. Spartacus, p. 131s.), nos referimos a la sección de "Teorías de la plusvalía" donde se examina esta inhumanidad. Hemos utilizado este texto para explicar cómo es que no se puede decir que las clases medias sean productoras, y hemos continuado diciendo que, dado el crecimiento de lo que hemos llamado las nuevas clases medias, se ha producido una

generalización de lo que Marx planteó en su exposición (y de lo que ahora hacen alarde cínicamente los nuevos economistas). Finalmente, hemos explicado detalladamente cómo esto era una expresión de la dominación real del capital sobre la sociedad, y cómo se ha desarrollado a lo largo del tiempo.

La racionalidad, que, como vimos anteriormente, se define como la búsqueda de la mayor ventaja, es la racionalidad del capital, que integra tanto la racionalidad del valor como la del intercambio. Los nuevos economistas prefieren hablar de "economicidad". Pero, ¿qué dicen en realidad?

> El nacimiento de un niño corresponde a una inversión; recurre a gastos inmediatos que pueden procurar recursos futuros.
>
> [Problemes Economique nº 159 p.29].
>
> Según Jean Jacques Rosa, en una pareja hay un intercambio económico: el hombre aporta unos ingresos que se contraponen al trabajo doméstico realizado por la mujer.... La política es un mercado en el que se intercambian promesas por votos [Ibid., p. 29].
>
> La teoría del "capital humano" se desarrolló en Chicago. Este método permite estudiar la eficacia de la educación, el funcionamiento del mercado laboral, la distribución de los salarios, etc. Naturalmente, el profesor Becker ha perfeccionado la teoría del consumidor y ha intentado demostrar que la distinción entre necesidades "verdaderas" y "falsas" es artificial; la publicidad, en particular, se ve rehabilitada porque reduce los costes [Ibid. nº 1615, p. 12].

Los nuevos economistas representan un tipo de hombre que Mandeville había vislumbrado. En el caso de Marx, evocaba una pesadilla para los marginalistas (que son los teóricos de la autonomización del capital), es visto como fijo y bien establecido: es un tipo de hombre que ha interiorizado totalmente la dinámica del capital. Este hombre no puede vivir solo; necesita una comunidad, que es el mercado. Los economistas del Renacimiento lo habían percibido, y de ello habló Marx en los Grundrisse.

Pierre Rosanvallon hace la misma observación:

> Se trata simplemente de una actualización de la utopía económica del siglo XVII, que veía en el mercado el arquetipo de todas las relaciones sociales y la forma de organización que sería suficiente para toda la sociedad. Curiosamente, esta utopía económica entró en decadencia en el siglo XIX con el desarrollo del capitalismo. Parecía difícil hablar de la armonía universal y del mercado como garantes de la igualdad social y de la paz internacional, cuando en concreto el capitalismo se apoyaba en la explotación y la guerra [Ibid. nº 1615, p. 17].

Más adelante insiste en que esto proporciona "a un capitalismo en crisis una ideología de combate, que le permite salir de la situación defensiva, culturalmente hablando, en la que se encuentra hoy".

Pero no se trata de una crisis o de una situación defensiva; lo que se necesita es una afirmación clara y explícita (aunque expresada de forma inadecuada) de la dominación real del capital.

La economicidad, y la comunidad de mercado de la que el individuo es miembro, no son más que imágenes o expresiones superficiales de la realidad de la comunidad del capital. Lo mismo ocurre con el concepto de "sociedad de mercado" de la Nueva Derecha, que es aún más superficial:

> La sociedad de mercado aparece esencialmente como una sociedad en la que los valores del mercado han derrocado y corrompido las estructuras no económicas y no comerciales. Estos criterios de comportamiento y de juicio típicamente mercantiles se infiltran también en ciertos ámbitos no comerciales de la economía, como la inversión productiva [Pierre Vial: Pour une renaissance culturelle, Ed. Copernic, p. 56].

Si se comparan las dos concepciones -la de los nuevos economistas y la de la Nueva Derecha- se toma conciencia del compromiso que esta última pretende realizar. Pero no es posible desviar el desarrollo del capital, que se impondrá a pesar de todo: sólo un abandono de toda la dinámica puede provocar su fin.

Así, lo inmediato de la Nueva Derecha se ve mejor. Nació en oposición a Mayo del 68, que había exigido, de forma confusa, un nuevo modo de vida. Al no haber captado la profundidad de esto, la Nueva Derecha se erige en una especie de "contrarreforma"; esto está bien explicado en el libro de *Vial Pour une renaissance Culturelle*. Es una indicación de que se puede frenar un movimiento sin poder detenerlo.

Como ilustración de ello podría decirse que el movimiento de mayo planteaba las cuestiones para el conjunto del planeta, mientras que la Nueva Derecha sólo contempla Europa, pues ya no puede basarse únicamente en Francia.

Nuestra percepción de la realidad del mundo actual, empañada por antiguas representaciones, debe agudizarse. Debemos comprender que hemos llegado a un callejón sin salida y que el capital ha escapado al control humano. Esto no excluye la aparición de una situación deflacionista, en un futuro próximo o no muy lejano (relacionada sobre todo con la dificultad de reinyectar los petrodólares en el mecanismo productivo); es una circunstancia que podría engendrar problemas comparables a los de 1929.

Vivimos en una época en la que globalmente podríamos ver cualquier número de desarrollos diferentes.

Se puede estar de acuerdo con la Nueva Derecha en el reconocimiento de la importancia de la cultura en la evolución del hombre, pero este análisis no agota la cuestión, ni en el plano puramente material, ni en el plano espiritual. Así, el tiempo es efectivamente una invención del hombre para dominar a la mujer y dominar el proceso de producción y reproducción. Es posible tener -siendo hombre- otro modo de comportamiento hacia el otro como mujer, y hacia el otro como mundo; esto implica la posibilidad de no necesitar más el tiempo (teniendo en cuenta que la autonomización del otro es un hecho histórico). De ahí surgen multitud de modos de comportamiento que serán retomados en algún momento del futuro.